LOGIKA USHUL FIQH

Interelasi Nalar, Wahyu, dan Maqashid asy-Syari'ah

Prof. Dr. H. Abu Yasid, M.A., LL.M.

LOGIKA
USHUL FIQH

Prof. Dr. H. Abu Yasid, M.A., LL.M.

LOGIKA USHUL FIQH

LOGIKA USHUL FIQH

Penulis: Prof. Dr. H. Abu Yasid, M.A., LL.M.
Editor: Yanuar & Hijrian
Tata Sampul: Bagus Widodo
Tata Isi: Atika
Pracetak: Antini, Dwi, Wardi

Cetakan Pertama, Oktober 2019

Penerbit
IRCiSoD
Sampangan Gg. Perkutut No.325-B
Jl. Wonosari, Baturetno
Banguntapan Yogyakarta
Telp: (0274) 4353776, 081804374879
Fax: (0274) 4353776
E-mail: redaksi_divapress@yahoo.com
sekred.divapress@gmail.com
Blog: www.blogdivapress.com
Website: www.divapress-online.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Yasid, Abu

Logika Ushul Fiqh/Abu Yasid.; editor, Yanuar & Hijrian–cet. 1–Yogyakarta: IRCiSoD, 2019

280 hlmn; 14 x 20 cm
ISBN 978-623-7378-07-5

1. Religion & Spirituality I. Judul
II. Yanuar & Hijrian

Pengantar Penulis

Bismillaahir rahmaanir rahiim.

Sebagai sebuah perspektif teori, ushul fiqh mempunyai peran penting dalam mengerangkakan bangunan epistemologi hukum dalam Islam. Ia dibangun oleh para yuris Islam bukan saja didasarkan pada semangat teks wahyu, tetapi juga dikombinasikan dengan logika berpikir ilmiah. Dengan kombinasi tersebut, ushul

fiqh senantiasa dapat relevan untuk dijadikan sebagai perspektif teori dalam beragam kajian hukum mutakhir. Dengan menggunakan ilmu ushul fiqh sebagai alat analisis, diharapkan berbagai kajian hukum modern mendapatkan momentum penyelesaiannya sesuai prinsip-prinsip *maqashid asy-syari'ah* (tujuan hukum), yakni untuk menebar kemaslahatan dan mencegah terjadinya kerusakan.

Buku ini mencoba mengungkap peran penting logika dalam merumuskan kaidah-kaidah ushul fiqh, sekaligus melacak sejauh mana kaidah-kaidah tersebut mampu

melahirkan preskripsi hukum sesuai dengan tujuan pensyariatannya. Hukum tidak lahir dari ruang hampa, melainkan dikreasi untuk menatakelola kehidupan manusia di dunia dan akhirat. Pilihan teori dalam kajian hukum sangat menentukan sejauh mana ia dapat mengapresiasi prinsip luhur dalam sebuah hukum yang dibentuk agar sesuai dengan tujuan asasinya. Dalam konteks inilah, buku ini hadir untuk ikut mendiskusikan ilmu ushul fiqh sebagai teori hukum.

Dengan terbitnya buku ini, saya menyampaikan terima kasih kepada Penerbit IRCiSoD (kelompok Penerbit DIVA Press) Yogyakarta atas kerja samanya menerbitkan karya sederhana ini. Semoga publikasi ini bermanfaat bagi pengembangan *intellectual discourse* serta mendapatkan ridha dari Gusti Allah Swt. Amin.

Situbondo, 3 April 2019

H.A.Y.

Daftar Isi

Pendahuluan

Ilmu ushul fiqh merupakan perangkat metodologi penggalian hukum berdasarkan dalil-dalil *naqli* (teks wahyu) maupun dalil-dalil *'aqli* (penalaran ilmiah). Sebagai sebuah disiplin ilmu pengetahuan yang mempunyai prosedur dan langkah-langkah tertentu, ushul fiqh dibangun selain mengacu pada teks wahyu, juga didasarkan pada logia berpikir secara sistematis dan rasional. Berbeda halnya dengan disiplin ilmu pada umumnya yang hanya mengacu pada salah satu antara wahyu dan logika, ushul fiqh justru mengapresiasi keduanya secara simultan dan terintegrasi.

Selain mempunyai pijakan wahyu, ushul fiqh juga memiliki basis empirisme ilmu pengetahuan dengan beberapa proses penyederhanaan di dalamnya.

Penyederhanaan di sini dianggap perlu karena realitas kehidupan sebagai objek hukum memiliki kompleksitas karakteristik dengan sampel dari berbagai faktor yang terlibat di dalamnya. Dalam konteks inilah, ilmu ushul fiqh bertujuan menjembatani keberadaan teks wahyu yang statis dengan realitas sosial masyarakat yang terus bergerak dinamis.

Penyederhanaan ilmu ushul fiqh terletak pada bagaimana perumusan ketentuan hukum yang kompatibel dengan realitas masyarakat. Untuk dapat sampai pada tujuan yang ingin dicapai, sebuah ilmu membuat beberapa andaian dan asumsi mengenai objek-objek empiris. Asumsi ini perlu karena dapat memberi arah dan landasan bagi kegiatan penelitian dan penelaahan. Sebuah pengetahuan baru dapat dianggap benar secara ilmiah manakala kita bisa menerima asumsi yang dikemukakan dengan beragam tahapan dan prosedur yang dilalui. Semua teori keilmuan mempunyai asumsi-asumsi ini, tidak terkecuali ilmu ushul fiqh, baik yang dinyatakan secara tersurat (*al-manthuq*) maupun yang tercakup secara tersirat (*al-mafhum*).

Asumsi yang bisa dikemukakan dalam ilmu ushul fiqh adalah bahwa pada setiap peristiwa dan kejadian di tengah masyarakat, terdapat ketentuan hukumnya. Adapun yang kemudian memantik persoalan adalah teks wahyu yang kebanyakan bersifat *zhanni* (tidak tegas indikasi

hukumnya) sering kali memunculkan multi-interpretasi. Kenyataan inilah yang meniscayakan lahirnya teori hukum dan kaidah *istinbath* sebagai perangkat analisis hukum, yang kemudian secara monografis disebut ilmu ushul fiqh.

Pertanyaan ontologis yang bisa dikemukakan untuk merumuskan teori hukum dalam ilmu ushul fiqh, apakah ketentuan hukum sudah ada sebelum para yuris atau mujtahid melakukan kerja *istinbath*-nya? Jika jawabannya iya, ketika terjadi diferensiasi pendapat hukum di antara para yuris, maka yang memiliki bobot kebenaran hanyalah satu, yaitu ketentuan hukum yang sesuai dengan apa yang sudah ada sebelum pelaksanaan *istinbath*. Anggapan seperti ini, dalam ilmu ushul fiqh, dikenal dengan sebutan *mukhaththi'ah*. Dalam kondisi seperti ini, teori pluralisme hukum tidak dapat diterapkan lantaran wujud hukum bersifat tunggal. Sebaliknya, jika entitas hukum baru

ada saat terjadi aktivitas ijtihad maka semua perbedaan pendapat hukum yang sering mengemuka di antara para mujtahid mempunyai bobot kebenaran yang merata, dan saat inilah teori pluralisme hukum bisa diterapkan. Anggapan seperti ini sering kali disebut dengan terminologi *mushawwibah*.

Dari segi sejarahnya, ilmu ushul fiqh lahir dan berkembang dalam proses penelusuran dan pencarian pengetahuan untuk membangun preskripsi hukum.

Secara historis, cara berpikir *ushuli* sebagai upaya untuk memperoleh pengetahuan hukum dapat dikategorikan ke dalam dua pola:

Pertama, berpikir secara rasional dengan menganggap kebenaran sesungguhnya telah ada sejak sedia kala. Pikiran manusia dapat mengetahui ide tersebut, tetapi tidak menciptakannya dan tidak pula mempelajarinya lewat pengalaman. Pola pikir seperti ini melahirkan paradigma yurisprudensi deduktif yang kemudian dikenal dengan Mazhab Mutakallimin (dalam ushul fiqh). Paradigma ini cenderung mendeduksi bangunan logika ushul fiqh dalam wujud kaidah-kaidah *istinbath* secara mandiri ke dalam peristiwa hukum yang secara spesifik terjadi di tengah masyarakat.

Yang kemudian mengundang pertanyaan, dari manakah kita mendapatkan kebenaran yang sudah pasti manakala ia tercerai dari pengalaman manusia yang nyata? Pada titik ini, Mazhab Rasionalis-Mutakallimin mulai mendapatkan kesulitan untuk merumuskan apa yang dapat dijadikan landasan bagi kegiatan berpikir bersama. Tiap orang memiliki kecenderungan kebenarannya sendiri-sendiri. Lalu, bagaimana mereka bisa sampai pada suatu konsensus bila hanya berdasarkan pada apa yang dinilai benar secara sepihak?

Dari pertanyaan kritis tersebut, lalu muncul pola berpikir *kedua*, yang berlawanan dengan rasionalisme, yaitu empirisme, yang melandaskan ilmu pada faktor pengalaman dan realitas masyarakat. Pola pikir empirisme seperti ini, dalam ilmu ushul fiqh, kemudian melahirkan paradigma yurisprudensi induktif, dan kemudian lebih dikenal dengan sebutan Mazhab Ahnaf atau Fuqaha (dalam ushul fiqh). Disebut aliran Fuqaha, karena mazhab ini menginduksi temuan para ahli fiqh (*fuqaha'*) di lapangan menjadi rumus-rumus maupun kaidah-kaidah *istinbath* hukum, yang kemudian sangat bermakna dan benar-benar dibutuhkan dalam kegiatan penggalian hukum setiap era.

Keterkaitan logika ushul fiqh dengan paham rasionalisme dan empirisme dalam ilmu filsafat dapat dimaklumi lantaran dimensi keilmuan metodologi *istinbath* ini tumbuh dan berkembang pesat hampir bersamaan

dengan proses kemunculan kedua aliran tersebut dalam ilmu filsafat. Walaupun dasar dan fondasi ilmu ushul fiqh telah dirumuskan oleh Imam asy-Syafi'i (w. 204 H) pada abad ke-8 M, tetapi epistemologi ushul fiqh mencapai momentum akademiknya pada era Imam al-Ghazali (w. 505 H), yang hampir sezaman dengan Ibnu Rusyd, pada abad ke-12 M. Bedanya dengan Ibnu Rusyd yang konsisten dengan pengembangan ilmu dan filsafat, Imam al-Ghazali dapat melampaui filsafat dan juga teologi dengan menembus dunia sufisme sebagai puncak pengembaraannya dalam

pencarian hakikat makna kehidupan manusia sebagai hamba Tuhan. Bagi Imam al-Ghazali, tasawuflah yang mampu menjadi penjelas awal dan akhir kehidupan umat manusia.

Melalui *masterpiece*-nya dalam bidang ushul fiqh, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Imam al-Ghazali mampu mengembangkan kaidah *istinbath* hukum yang dasar-dasarnya telah diletakkan sebelumnya oleh Imam asy-Syafi'i. Bagi Imam al-Ghazali, dimensi keilmuan ushul fiqh menemukan momentumnya lantaran memadukan dua unsur penting secara bersamaan, yaitu logika dan wahyu. Penggabungan seperti ini belum pernah dicapai oleh disiplin ilmu lain mana pun sebelumnya. Pencapaian momentum keilmuan ushul fiqh pada era Imam al-Ghazali berbeda dengan era Imam asy-Syafi'i. Pada era Imam al-Ghazali ini, ushul fiqh menemukan momentum epistemiknya dalam bidang penggalian hukum. Sebab, tidak hanya berpijak pada teks wahyu yang bersifat transendental, tetapi juga menjadi sangat rasional.

Selain itu, pada era ini juga, ushul fiqh mulai diartikulasikan ke dalam banyak monograf, sehingga ia bisa diakses secara lebih luas oleh masyarakat. Pada titik ini, *Al-Mustashfa* karya Imam al-Ghazali dapat disebut sebagai pionir atas lahirnya beberapa karya monograf ushul fiqh. Maraknya penyusunan buku ushul fiqh di kalangan Mazhab

Mutakallimin hingga saat ini hampir bisa dipastikan merujuk kepada karya *Al-Mustashfa*. Tentu tidak berlebihan jika karya Imam al-Ghazali tersebut dinobatkan sebagai kitab induk ushul fiqh Mazhab Mutakallimin beserta dua kitab lainnya, yaitu *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* karya Imam al-Haramain al-Juwaini dan *Al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh* karya Imam Abu al-Husain al-Bashri.

Epistemologi nalar ushul fiqh pada era Imam asy-Syafi'i berada pada peletakan dasar-dasar teori *istinbath* melalui kaidah-kaidah linguistik (*al-qawa'id al-lughawiyyah*). Pada era ini, ranah ijtihad yang mempunyai jangkauan luas dalam perumusan preskripsi hukum masih disederhanakan menjadi *qiyas* atau analogi. Dengan ungkapan lain, bagi Imam asy-Syafi'i, ijtihad adalah identik dengan *qiyas*. Kontribusi Imam asy-Syafi'i paling besar dalam merumuskan kaidah ushul fiqh adalah kepiawaiannya menawarkan solusi akademik menyangkut rumitnya perdebatan metodologis antara kalangan *Ahl al-Hadits* dan *Ahl ar-Ra'yi*. Upaya penyelesaian akademik oleh Imam asy-Syafi'i, pada saat itu, menemukan momentum epistemiknya karena dua hal sekaligus. *Pertama*, belum adanya standar acuan penggalian hukum yang komprehensif. *Kedua*, tantangan metodologis atas masifnya para yuris yang muncul di tengah masyarakat.

Ihwal tersebut tentu jauh berbeda dengan era sebelumnya, yakni ketika bahasa Arab, sebagai media formal wahyu, belum banyak berdialog dengan bahasa asing. Pada masa Rasulullah Saw. masih hidup, semua persoalan hukum langsung di-*handle* beliau atas dasar bimbingan wahyu. Demikian pula sepeninggal Rasulullah Saw., para sahabat yang pernah sezaman dengan beliau benar-benar memahami proses *tasyri'* yang mengacu pada prinsip-prinsip luhur tujuan hukum. Prinsip *asrar asy-syari'ah* atau rahasia sebuah ketentuan hukum dengan mudah dapat ditangkap oleh para sahabat (*fuqaha' ash-shahabah*) melalui *instinct* dan naluri yang mereka miliki. Karena itu, pada era ini, tantangan metodologis untuk merumuskan kaidah-kaidah kebahasaan belumlah mengemuka sebagai proses perumusan preskripsi hukum.

Pada abad ke-2 H, muncul mazhab-mazhab besar dalam

geliat yurisprudensial. Hal itu membawa konsekuensi logis tersendiri, yakni perumusan kaidah-kaidah *istinbath* hukum harus disemarakkan. Pada detik ini, pemikiran hukum Islam semakin dinamis yang kemudian melahirkan kubu tradisionalis (*ahl al-hadits*) di satu pihak, dan kubu rasionalis (*ahl ar-ra'yi*) di pihak lain. Kalangan tradisionalis dipelopori oleh Imam Malik bin Anas (w. 179 H) yang bermarkas di Hijaz, sementara kalangan rasionalis diwakili oleh Imam Abu Hanifah (w. 150 H) di Baghdad. Jika Imam Malik sangat terikat dengan hadits-hadits Rasulullah

Saw., fatwa-fatwa sahabat dan tradisi-tradisi penduduk Madinah (*'amal ahl al-madinah*) dalam aktivitas *istinbath* hukumnya, maka Imam Abu Hanifah yang hidup di kota metropolitan justru hadir dengan sangat rasional dan benar-benar selektif dalam memilih dan memilah hadits sebagai sumber inspirasi penetapan hukum. Oleh sebab itu, dalam aktivitas *istinbath* hukumnya, Imam Abu Hanifah lebih sering menggunakan analogi (*qiyas*) dibanding teks hadits yang masih diperdebatkan keshahihannya.

Untuk membingkai konten perdebatan pemikiran kedua kubu tersebut, perlu ada upaya formulasi epistemologis ke dalam ushul fiqh. Sehingga, materi *intellectual discourse* yang bergulir pada saat itu bisa diakses dan dikembangkan oleh generasi berikutnya. Pentingnya formulasi epistemologi ushul fiqh kian terasa seiring perkembangan zaman yang semakin pesat, penyebaran Islam yang semakin meluas ke berbagai daerah, serta penetrasi budaya non-Arab yang sedikit-banyak memengaruhi keaslian penafsiran terhadap teks wahyu. Dalam kondisi seperti inilah, umat Islam memerlukan standar acuan teori hukum agar para mujtahid dapat melakukan kegiatan *istinbath al-ahkam* secara proporsional yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Di tengah kegelisahan akademik ini, Imam asy-Syafi'i hadir dengan mengusung teori-teori hukum yang

dibutuhkan. Dengan bekal pengetahuan yang memadai terhadap eksistensi kedua kubu pemikiran yang saling berhadap-hadapan, Imam asy-Syafi'i benar-benar mencermati latar belakang perdebatan yang tengah terjadi. Pada satu sisi, Imam asy-Syafi'i berguru pada tokoh-tokoh aliran tradisional di Makkah sebelum merantau ke Madinah untuk belajar fiqh pada Imam Malik bin Anas. Sementara, di sisi lain, pengembaraan ilmiah Imam asy-Syafi'i bahkan berlanjut hingga ke Iraq untuk berguru pada tokoh-tokoh rasional generasi penerus Imam Abu Hanifah, seperti Muhammad bin al-Hasan (w. 189 H). Dengan modal *rihlah 'ilmiyyah* dan pergaulan akademik yang luas seperti ini, Imam asy-Syafi'i dapat memadukan pola penggunaan wahyu, sebagai sumber primer, dan kemampuan rasio secara bersamaan. Selain *appreciate* terhadap penggunaan sunnah sebagai sumber inspirasi hukum, sebagaimana

ditunjukkan kubu tradisionalis, Imam asy-Syafi'i juga tidak menafikan perkara yang menjadi komitmen kalangan rasionalis dalam penggunaan analogi.

Suguhan berupa teori-teori hukum Imam asy-Syafi'i terbukti mampu menurunkan tensi perdebatan antara kubu tradisionalis dan rasionalis. Dengan merujuk pada teori-teori hukum tersebut, semua aspek perdebatan dapat dilestarikan secara akademik lantaran satu sama lain saling memahami hakikat kebenaran yang hendak dicapai. Lebih dari itu, generasi penerus dapat menjadikan teori-

teori hukum tersebut sebagai acuan standarisasi sekaligus melestarikannya ketika berhadapan dengan kasus-kasus baru. Sejak era inilah, ilmu ushul fiqh menemukan momentum epistemiknya untuk kemudian dikembangkan secara lebih jauh oleh para generasi berikutnya sesuai tuntutan zaman dan peradaban.

Imam al-Ghazali sebagai generasi penerus Imam asy-Syafi'i berhasil mengartikulasikan ilmu ushul fiqh secara lebih paradigmatis. Persinggungan Imam al-Ghazali dengan perkembangan filsafat pada masanya turut mengondisikan bagaimana ilmu ushul fiqh dikerangkakan secara lebih sistematis dan rasional dengan tetap menjunjung kaidah-kaidah kebahasaan (*al-qawa'id al-lughawiyyah*) yang bersumberkan pada teks wahyu. Faktor perpaduan antara logika dan wahyu inilah yang mengantarkan ilmu ushul fiqh bisa terus *survive* dan tidak lekang oleh waktu. Gejala kebekuan pemikiran dan stagnasi hukum dalam bentangan sejarahnya hingga saat ini hampir bisa dipastikan bahwa penyebabnya ialah kurang diberdayakannya ilmu ushul fiqh sebagai metodologi dan alat analisis. Dengan belajar pada sejarah ini, maka tidak ada alasan yang bisa diterima untuk tidak mengembangkan dan mengaplikasikan ilmu ushul fiqh demi dinamisasi pemikiran hukum Islam pada setiap generasi dalam bentangan sejarah manusia.

Perkembangan epistemologi ilmu ushul fiqh berikutnya terjadi pada era Imam asy-Syathibi pada abad ke-15 M. Imam asy-Syathibi (w. 790 H), selain mampu melanjutkan apa yang telah dirumuskan oleh para yuris sebelumnya, pakar hukum kelahiran Syatiba (Andalusia) ini juga mampu mengintegrasikan dan mensistematisasikan persoalan-persoalan yang masih tercecer dan yang belum utuh sebelumnya. Ilmu *maqashid asy-syari'ah* yang merupakan bagian penting dalam ushul fiqh berhasil dientitaskan menjadi sebuah monograf pengetahuan baru. Pada jilid kedua karya *Al-Muwafaqat*-nya, Imam asy-Syathibi secara khusus membahas soal *maqashid asy-syari'ah* secara elaboratif dan cukup komprehensif.

Sebagai disiplin ilmu yang mengkaji tentang tujuan akhir disyariatkannya ajaran agama, *maqashid asy-syari'ah* menjadi unsur penting dalam rangkaian proses pembentukan hukum. Dengan ungkapan lain, proses interelasi antara wahyu sebagai sumber ajaran agama dan nalar ijtihad sebagai instrumen *istinbath* tidak bisa dipisahkan dengan *maqashid asy-syari'ah* sebagai tujuan akhir dari rangkaian panjang proses *istinbath al-ahkam* itu sendiri. Melalui proses interelasi teks wahyu, nalar ijtihad, dan *maqashid asy-syari'ah* ini, produk hukum yang dihasilkan diharapkan tidak bergeser dari tujuan asasinya, yaitu untuk menebar kemaslahatan dan menangkal terjadinya kerusakan.

Dimensi Keilmuan Ushul Fiqh

A. Ushul Fiqh sebagai Ilmu

Kata 'ilmu' dalam bahasa Arab disebut *'ilm*, dan dalam bahasa Inggris bisa diterjemahkan menjadi *science*.[1]

Sementara, kata *pengetahuan* dalam bahasa Arab bisa diterjemahkan dengan *ma'rifah*, dan dalam bahasa Inggris biasa disebut *knowledge*.[2] Dengan pemetaan bahasa seperti ini, maka jelas bahwa ilmu dan pengetahuan sesungguhnya merupakan dua hal berbeda, walaupun dalam ungkapan sehari-hari kata ilmu sering dipadankan dengan pengetahuan, bahkan dipadukan menjadi 'ilmu pengetahuan'.

---

[1] Rohi al-Ba'albaki, *Al-Mawrid Qamus 'Arabi-Inglizi* (Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Malayin, 1997), hlm. 775.

[2] *Ibid.*, hlm. 1070.

Pengetahuan merupakan produk kegiatan berpikir sehingga manusia dapat menemukan dirinya dan menghayati hidup dengan lebih sempurna. Pengetahuan dengan pemaknaan ini memiliki cakupan yang lebih luas daripada ilmu. Ilmu tidak lain adalah kumpulan pengetahuan yang dibatasi oleh ciri-ciri tertentu yang dapat membedakan ilmu dari pengetahuan-pengetahuan lainnya.[3] Dengan kata lain, ilmu adalah pengetahuan yang sistematis dan dengan sadar menuntut kebenaran.[4] Tidak seperti pengetahuan yang berwatak umum, ilmu mempunyai ciri, tahapan, dan metode tertentu. Ilmu bukanlah tujuan, melainkan proses dan tahapan untuk menggapai sebuah tujuan itu sendiri. Rangkaian proses tersebut terikat oleh jalinan logis yang secara deduktif dapat dijabarkan menjadi langkah-langkah tertentu. Dalam kaitan ini, ushul fiqh merupakan metode dan langkah-langkah tertentu yang harus dilalui dalam rangkaian proses penggalian hukum (*istinbath al-ahkam*).

Ciri-ciri keilmuan didasarkan pada jawaban yang diberikan ilmu terhadap beberapa pertanyaan pokok, yaitu: apakah yang ingin kita ketahui; bagaimana cara kita memperoleh pengetahuan; dan apakah nilai pengetahuan tersebut bagi kita. Ilmu merupakan salah satu dari

[3] Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009), hlm. 4.

[4] Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat & Etika* (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 11.

buah pemikiran manusia dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut. Pada titik ini, ilmu merupakan salah satu dari pengetahuan manusia. Untuk dapat menghargai ilmu sebagaimana mestinya, kita harus mengerti hakikat ilmu itu sendiri. Karena pemikiran-pemikiran besar dalam sejarah kebudayaan manusia dapat dicirikan dan dibedakan dari cara mereka menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut.[5]

Pada kenyataannya, ilmu telah membentuk peradaban manusia dalam bentangan sejarahnya. Meskipun demikian, kebenaran yang ditorehkan ilmu pengetahuan bukanlah kebenaran mutlak dan satu-satunya. Sebaliknya, masih terdapat banyak sumber kebenaran lain yang dapat memperkaya khazanah kehidupan umat manusia. Semua kebenaran dengan aneka ragam sumbernya ini mengandung kemanfaatan bila diletakkan pada konteksnya yang tepat. Kehidupan manusia terlalu rumit untuk dianalisis hanya oleh satu jalan pemikiran. Sebaliknya, ia bisa dijabarkan melalui ragam pendekatan selain ilmu, misalnya agama, filsafat, seni, dan sebagainya. Semua hal tersebut saling berkolaborasi dan saling membutuhkan. Atas dasar inilah, ilmuwan Albert Einstein pernah mengatakan bahwa ilmu tanpa agama adalah buta, dan agama tanpa ilmu adalah lumpuh.[6]

[5] Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif...*, hlm. 2-3.
[6] *Ibid.*, hlm. 3-4.

Kembali pada tiga pertanyaan pokok tersebut, tentang apa yang ingin kita ketahui adalah kajian ontologi; bagaimana cara kita mendapatkan pengetahuan berkaitan dengan epistemologi; sedangkan pertanyaan menyangkut nilai kegunaan pengetahuan yang hendak diperoleh merupakan fokus aksiologi. Dengan pemetaan seperti ini, maka setiap bentuk pemikiran manusia dapat dikembalikan pada dasar-dasar ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Ilmu ushul fiqh termasuk disiplin keilmuan yang mengalami penahapan logis-sistematis dalam tiga pola tersebut.

1. Dasar Ontologi Ilmu

Untuk menjawab pertanyaan apa yang ingin kita ketahui, tentu tidak semua pengetahuan dapat kita peroleh dan kita jabarkan. Ontologi ilmu membatasi diri pada peristiwa dan kejadian yang bersifat empiris. Faktanya, kebanyakan orang dapat memperoleh pengetahuan dari pengalaman yang diperoleh melalui indra yang dimiliki.[7] Fakta empiris adalah apa yang dapat dialami langsung oleh manusia dengan menggunakan pancaindranya. Ruang lingkup kemampuan pancaindra manusia dan peralatan yang dikembangkan sebagai pembantunya membentuk sesuatu yang dikenal dengan dunia empiris. Objek

[7] Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat & Etika...*, hlm. 10.

penelaahan ilmu mencakup seluruh aspek kehidupan yang dapat diuji oleh pancaindra manusia. Ilmu mempelajari berbagai gejala dan peristiwa yang menurut anggapannya mempunyai manfaat bagi kehidupan manusia. Berdasarkan objek yang ditelaahnya, ilmu dapat disebut sebagai pengetahuan empiris ketika objek-objek yang berbeda di luar jangkauan manusia tidak termasuk ke dalam bidang penelaahan keilmuan tersebut.[8]

Dasar ontologi ilmu seperti yang telah disebutkan tentu berbeda dengan agama atau bentuk-bentuk pengetahuan lainnya. Jika yang menjadi dasar pijakan ilmu adalah pengalaman empiris, maka dalam agama hal yang menjadi pokok sebagai dasar pijakan ialah kepercayaan (iman). Tidak dapat dimungkiri bahwa anjuran menggunakan nalar dan logika sering kali kita temukan dalam lembaran teks agama. Meskipun demikian, kebenaran agama yang mempunyai nilai absolut tetap berbeda dengan kebenaran ilmiah yang bersifat nisbi. Oleh sebab itu, selain anjuran menggunakan nalar dan logika yang mempunyai perspektif ilmu pengetahuan tersebut, tidak jarang ajaran agama mengungkapkan persoalan yang abstrak dan belum pernah teruji secara empiris. Sebut saja, misalnya, keberadaan surga, neraka, reinkarnasi, dan kisah-kisah kaum masa lampau maupun yang akan datang dan akan terjadi di

[8] Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif...*, hlm. 6.

kemudian hari. Intinya, betapapun agama mempunyai dimensi ilmu seperti dijabarkan dalam ayat-ayat *kauniyyah*-Nya, tetapi tidak seluruhnya dapat diakses dengan prosedur pengetahuan. Yang menjadi dominan dalam struktur ajaran agama tetaplah kepercayaan dan keimanan terhadap Dzat Pencipta beserta seluruh perangkat ajaran yang diturunkan melalui para rasul-Nya.

Ontologi ilmu juga berbeda dengan filsafat, walaupun keduanya mempunyai hubungan yang sangat erat. Dikatakan mempunyai hubungan dekat, karena dengan modal empiris yang dimiliki, ilmu membekali filsafat dengan bahan-bahan yang deskriptif dan faktual yang sangat penting. Setiap filsuf dalam bentangan sejarah selalu condong untuk mengembangkan pandangan ilmiahnya. Sebaliknya, ilmu melakukan pengecekan terhadap filsafat dengan menghilangkan ide-ide yang tidak sesuai dengan pengetahuan ilmiah. Bedanya, ilmu-ilmu tertentu pada umumnya menyelidiki bidang-bidang yang terbatas, sementara filsafat mencoba melayani seluruh kepentingan manusia. Dengan demikian, filsafat lebih bersifat inklusif daripada ilmu, karena filsafat selalu berusaha untuk mendapatkan pandangan yang lebih komprehensif tentang hakikat sesuatu.

Jika ilmu dalam pendekatannya lebih analitis dan deskriptif, maka filsafat lebih sintetik dan sinoptik

dalam menghadapi hakikat kehidupan. Ilmu berusaha menganalisis seluruh unsur yang menjadi bagian-bagian anggotanya, sedangkan filsafat berusaha untuk mengembangkan sintesis hasil interpretasi untuk menemukan makna hakiki. Jika ilmu berusaha untuk menghilangkan faktor-faktor pribadi dan menganggap sepi nilai-nilai demi menghasilkan objektivitas, maka filsafat lebih mementingkan personalitas dan nilai-nilai. Ilmu menggunakan pengamatan, eksperimen, dan pengalaman indrawi, sedangkan filsafat berusaha menghubungkan penemuan-penemuan ilmu dengan maksud menemukan hakikat kebenarannya.[9]

Dengan basis empiris yang dimiliki, ilmu sesungguhnya merupakan abstrak yang disederhanakan dari rangkaian pengalaman manusia. Penyederhanaan seperti ini dianggap perlu karena fakta kejadian alam yang begitu kompleks dengan sampel dari berbagai faktor yang terlibat di dalamnya. Namun, ilmu tidak bermaksud memotret dan memproduksi suatu kejadian tertentu lalu mengabstarakkannya begitu saja dalam bahasa keilmuan. Sebaliknya, ilmu bertujuan untuk mengetahui mengapa hal itu terjadi dengan cara membatasi diri pada hal-hal yang asasi. Dengan ungkapan lain, proses keilmuan bertujuan untuk memeras hakikat objek empiris tertentu untuk

[9] Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat & Etika...*, hlm. 13–14.

mendapatkan sari berupa pengetahuan mengenai objek tertentu pula. Untuk mendapatkan model pengetahuan ini, ilmu membuat beberapa andaian dan asumsi mengenai objek-objek empiris. Asumsi ini perlu karena dapat memberi arah dan landasan bagi kegiatan penelaahan ilmiah. Sebuah pengetahuan baru dapat dianggap benar manakala kita bisa menerima asumsi yang dikemukakannya. Semua teori keilmuan mempunyai asumsi-asumsi ini, baik yang dinyatakan secara tersurat maupun yang tercakup secara tersirat.[10]

Dalam konteks ushul fiqh, penyederhanaan ilmu berada pada tataran merumuskan ketentuan hukum yang kompatibel dengan realitas masyarakat. Asumsi yang bisa dikemukakan adalah bahwa pada setiap peristiwa dan kejadian di tengah masyarakat terdapat ketentuan hukumnya. Hal yang memunculkan persoalan ke permukaan adalah karena teks agama kebanyakan mengungkapkan ketentuan-ketentuan ajarannya secara global dan garis besar. Kenyataan inilah yang meniscayakan lahirnya teori hukum dan kaidah *istinbath* yang kemudian secara monografis disebut ilmu ushul fiqh. Pertanyaan ontologis yang bisa dikemukakan di sini adalah apakah ketentuan hukum sudah ada sebelum para yuris atau mujtahid melakukan kerja *istinbath*-nya? Jika jawabannya

[10] Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif...*, hlm. 6.

iya, maka ketika terjadi diferensiasi pendapat hukum di antara para yuris, yang memiliki bobot kebenaran hanyalah satu. Dalam kondisi seperti ini, teori pluralisme hukum tidak dapat diterapkan lantaran wujud hukum bersifat tunggal. Sebaliknya, jika entitas hukum baru ada di saat terjadi aktivitas ijtihad, maka semua perbedaan pendapat hukum yang sering mengemuka di antara para mujtahid mempunyai bobot kebenaran yang merata dan saat inilah teori pluralisme hukum bisa diterapkan.

2. Dasar Epistemologi Ilmu

Epistemologi adalah teori pengetahuan yang membahas secara mendalam segenap proses yang terlihat dalam usaha kita untuk memperoleh pengetahuan. Ilmu merupakan pengetahuan yang didapat melalui proses tertentu yang dinamakan metode keilmuan. Metode inilah yang membedakan ilmu dengan buah pemikiran yang lainnya. Dengan perangkat metode yang dimiliki, ilmu lebih merupakan kegiatan daripada sekadar produk yang siap dikonsumsi. Kata sifat "keilmuan" lebih mencerminkan hakikat ilmu daripada istilah ilmu sebagai kata benda. Kegiatan dalam mencari pengetahuan tentang apa pun, selama hal itu terbatas pada objek empiris dan pengetahuan tersebut diperoleh dengan mempergunakan metode, adalah sah untuk disebut keilmuan. Karena itu,

kegiatan ilmu sesungguhnya bersifat dinamis menembus ruang dan waktu serta mengikuti perkembangan empiris.[11]

Manusia dapat membahas suatu kejadian sehari-hari secara keilmuan asalkan dalam proses pengkajian masalah tersebut persyaratan yang telah digariskan telah terpenuhi. Sebaliknya, tidak semua yang diasosiasikan dengan eksistensi ilmu adalah keilmuan. Seorang sarjana yang mempunyai profesi di bidang ilmu belum tentu mendekati masalah ilmunya dengan menggunakan prosedur keilmuan. Hakikat ilmu tidak berhubungan dengan titel kesarjanaan, profesi dan kedudukan. Hakikat keilmuan ditentukan oleh cara berpikir yang dilakukan menurut persyaratan dan prosedur yang ditetapkan. Karena itu, ilmu tidak bisa ditempatkan pada suatu struktur feodalisme yang terselubung. Sebaliknya, ilmu bersifat terbuka, demokratis dan menjunjung kebenaran di atas segala-galanya.[12]

Dari segi perkembangannya, ilmu merupakan gabungan dari cara-cara manusia sebelumnya dalam mencari pengetahuan. Pada dasarnya, secara historis dalam upaya memperoleh pengetahuan, cara berpikir manusia ada dua pola. *Pertama*, berpikir secara rasional dengan menganggap kebenaran sesungguhnya telah ada sejak sedia kala. Pikiran manusia dapat mengetahui ide tersebut, tetapi

---

[11] *Ibid.*, hlm. 9.
[12] *Ibid.*

tidak menciptakannya dan tidak pula mempelajarinya lewat pengalaman. Dengan ungkapan lain, ide tentang kebenaran yang menjadi dasar bagi pengetahuan diperoleh lewat berpikir secara rasional, terlepas dari pengalaman manusia. Sistem pengetahuan dibangun secara koheren di atas landasan-landasan pernyataan yang sudah pasti.[13]

Yang kemudian mengundang pertanyaan, dari manakah kita mendapatkan kebenaran yang sudah pasti manakala ia tercerai dari pengalaman manusia yang nyata? Di sinilah Mazhab Rasionalis mulai menemukan kesulitan untuk mendapatkan konsensus yang dapat dijadikan landasan bagi kegiatan berpikir bersama. Tiap orang cenderung untuk percaya kepada kebenaran yang pasti menurut dirinya masing-masing. Lalu, bagaimana kita bisa sampai pada suatu konsensus bila hanya berdasarkan pada penilaian benar secara sepihak?[14]

Dari masalah akademik tersebut, muncul pola berpikir lain yang berlawanan dengan rasionalisme, yaitu empirisme yang melandaskan ilmu pada faktor pengalaman manusia. Pengalaman sehari-hari menunjukkan dengan jelas betapa sulitnya untuk sampai pada suatu kesimpulan yang disetujui bersama bila hanya berdasarkan pada rasio dan terlepas dari konteks pengalaman manusia sehari-hari.

---

[13] *Ibid.*, hlm. 10.
[14] *Ibid.*

Untuk menghindari debat yang tidak berkesudahan, Mazhab Empiris menganjurkan agar kita kembali ke alam nyata untuk mendapatkan pengetahuan. Menurut mereka, pengetahuan tidak ada secara apriori di benak kita, tetapi harus diperoleh dari pengalaman. Kegelisahan akademik seperti inilah yang kemudian melahirkan pola pikir empirisme yang semula berasal dari sarjana-sarjana muslim dan kemudian terkenal di dunia Barat lewat tulisan Francis Bacon (1561–1626 M) dalam bukunya *Novum Organum* yang terbit pada tahun 1620 M. Sebelumnya, pola pikir rasionalisme juga berasal dari sarjana-sarjana muslim, sebelum kemudian mewarnai khazanah keilmuan di dunia Barat. Pada mulanya, mazhab ini lahir sebagai bentuk tanggapan para filsuf muslim terhadap filsafat Yunani yang dilakukan antara lain oleh Al-Kindi (809–873 M), Al-Farabi (881–961 M), Ibnu Sina (980–1037 M), dan Ibnu Rusyd (1126–1198 M).[15]

Selain ahli filsafat, mereka juga pakar di bidang keilmuan lainnya. Bahkan, pemikiran Ibnu Rusyd mempunyai pengaruh yang besar terhadap pengembangan ilmu dan pemikiran di Barat. Pemikiran Ibnu Rusyd tersebut dikenal di dunia Barat dengan sebutan Averroisme (*Rusydiyyah*). Sarjana muslim juga menyumbang kemajuan ilmu dengan pengembangan aljabar oleh Al-Khawarizmi,

[15] *Ibid.*

goniometri oleh Al-Battani, astronomi dan geografi oleh Al-Biruni, ilmu optik oleh Al-Haitam serta penggunaan angka desimal sebagaimana yang kita gunakan sekarang. Dunia Timur juga ikut meletakkan sendi-sendi kemajuan ilmu, seperti India di bidang matematika dan penemuan angka nol, serta Tiongkok dengan penemuan kompas, mesiu, dan mesin cetak.[16]

Secara umum, keilmuan ushul fiqh lahir dan tumbuh berkembang hampir bersamaan dengan proses kemunculan aliran rasionalisme dalam pengembangan ilmu. Walaupun dasar dan fondasi ilmu ushul fiqh telah dirumuskan oleh Imam asy-Syafi'i pada abad ke-7 M, tetapi epistemologi ushul fiqh mencapai momentum keilmuannya pada era Imam al-Ghazali yang hampir sezaman dengan Ibnu Rusyd pada akhir abad ke-11 hingga awal abad ke-12 M. Bedanya dengan Ibnu Rusyd yang konsisten dengan pengembangan ilmu dan filsafat, Imam al-Ghazali dapat melampaui filsafat dan juga teologi dengan menembus dunia sufisme sebagai puncak pengembaraannya dalam pencarian hakikat makna kehidupan manusia sebagai hamba Tuhan. Bagi Imam al-Ghazali, tasawuflah yang mampu menjadi penjelas awal dan akhir kehidupan umat manusia.

[16] Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat & Etika...*, hlm. 195; Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif...*, hlm. 11.

Dalam *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Imam al-Ghazali mampu mengembangkan kaidah *istinbath* hukum yang dasar-dasarnya telah diletakkan sebelumnya oleh Imam asy-Syafi'i. Pada era Imam al-Ghazali ini, ushul fiqh menemukan momentumnya menjadi sebuah epistemologi yang memadukan unsur wahyu dan logika dalam bidang penggalian hukum. Jika ushul fiqh pada era Imam asy-Syafi'i mampu menawarkan penyelesaian akademik menyangkut rumitnya perdebatan antara kalangan *Ahl ar-Ra'yi* dan *Ahl al-Hadits*, maka pada era Imam al-Ghazali ushul fiqh mulai diartikulasikan ke dalam banyak monografi sehingga bisa diakses lebih luas oleh masyarakat. Maraknya penyusunan buku ushul fiqh di kalangan Mazhab Mutakallimin hingga saat ini hampir bisa dipastikan merujuk kepada karya Imam al-Ghazali, yakni *Al-Mustashfa*. Selain itu, ada dua kitab induk lainnya, yaitu *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* karya Imam

al-Haramain al-Juwaini dan *Al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh* karya Imam Abu al-Husain al-Bashri.

3. Dasar Aksiologi Ilmu

Pada prinsipnya, ilmu bersifat netral, tidak mengenal sifat baik dan buruk. Apakah ilmu bernilai sebuah keberkahan atau sebaliknya, yakni bermuara pada malapetaka, semuanya bergantung pada pihak atau orang yang mengendalikan dan menggunakannya. Dalam bentangan

sejarah, ilmu telah banyak berperan mengubah wajah dunia, mulai dari memberantas aneka ragam penyakit, kelaparan, kemiskinan, hingga mengantarkan umat manusia menuju kejayaan teknologi dan mempermudah komunikasi. Dengan adanya ilmu, dunia yang luas ini tak ubahnya sebuah desa yang mudah dijangkau kapan saja. Namun, apakah ilmu selalu berimplikasi positif seperti contoh tersebut? Tentu tidak. Sebab, berbagai peperangan dan pengeboman yang berpotensi memusnahkan manusia dan cagar alam juga berasal dari ilmu yang dikembangkan oleh manusia. Karena itu, sikap ilmuwan sebagai pemilik ilmu sangat menentukan bagaimana ilmu pengetahuan dapat dimanfaatkan untuk menggapai kebajikan secara maksimal.

Dalam konteks ilmu ushul fiqh, nilai kegunaan yang dapat diapresiasi adalah tentang bagaimana seharusnya

perumusan kaidah-kaidah *istinbath* hukum itu dibuat, sehingga selain sebagai sistem operasional dalam memproduksi hukum-hukum praktis, ia juga dapat dijadikan sebagai panduan *taklif*. Dengan ungkapan lain, tujuan ilmu ushul fiqh dibangun adalah untuk melahirkan preskripsi hukum sebagai *guide-line* bagi kehidupan umat manusia sehari-hari. Ushul fiqh dan fiqh merupakan dua jenis ilmu yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Ushul fiqh bertujuan merumuskan kaidah dan metode *istinbath* atau prosedur penggalian hukum. Sedangkan fiqh identik

dengan diktum-diktum hukum hasil *istinbath* yang dilakukan para mujtahid. Dari satu kesatuan fiqh dan ushul fiqh dapat disimplifikasi bahwa *ending* atau tujuan akhirnya adalah untuk menebar kemaslahatan dan menangkal terjadinya kerusakan.

Secara filosofis, hukum dibangun dengan tujuan untuk menatakelola kehidupan individu maupun masyarakat, sehingga dapat tercipta pranata sosial yang berperikemanusiaan. Hukum hadir untuk menuntun umat manusia menuju kehidupannya yang penuh dengan kemaslahatan dan keadilan. Dalam tradisi pemikiran hukum, tujuan semacam ini dikenal dengan sebutan *maqashid asy-syari'ah*, yakni tujuan inti pensyariatan ajaran-ajaran agama Islam. Dengan tujuan seperti ini, maka dalam pembahasan hukum, unsur "manusia" menjadi sangat strategis sebagai sasaran untuk diperhatikan aspek kebahagiaannya, baik di dunia maupun akhirat. Lantaran manusia hidup dalam sebuah ruang komunitas dan lingkungan yang sangat dinamis, maka proses pembentukan hukum pun mengalami eskalasi perkembangan yang cukup pesat.

Teks wahyu sebagai sumber inspirasi hukum turun bukan dalam ruang yang kosong, melainkan beriringan dengan konteks realitas yang terus berkembang dan bergerak dinamis. Persinggungan teks wahyu dengan

realitas masyarakat, dengan demikian, memiliki maknanya tersendiri dalam memunculkan postulat-postulat hukum. Integrasi teks dan konteks ini perlu dielaborasi secara sistematis, karena sejatinya hukum Tuhan tidak lahir kecuali untuk konteks kesejahteraan dan kemaslahatan umat manusia. Teks dan konteks mempunyai hubungan saling melengkapi dalam proses pergulatan pencarian wujud kemaslahatan dan kesejahteraan umat manusia sebagai tujuan akhir dari seluruh rangkaian proses pembentukan hukum.

Beragam mazhab pemikiran hukum tentunya memiliki persepsi relatif sebangun menyangkut tujuan akhir pembentukan hukum. Namun, percikan diferensiasi pendapat sering mengemuka lantaran mereka tidak sama dalam melihat pola hubungan antara hukum itu sendiri dengan manusia sebagai subjeknya. Sebagian kalangan berpandangan bahwa hukum bukanlah institusi yang absolut dan final melainkan bergantung pada manusia sebagai *user*. Dalam konteks ini, hukum sangat ditentukan oleh pertanyaan bagaimana manusia melihat dan menggunakannya. Pada kenyataannya, beragam teori hukum yang berkembang selama ini bertumpu kepada kedua faktor ini, hukum dan manusia.

Oleh sebab itu, jika bandul sebuah teori hukum bergeser ke arah manusia, maka teori tersebut memberikan

ruang yang cukup luas pada faktor-faktor kemanusiaan. Sebaliknya, jika bandul teori tersebut lebih condong ke arah hukum sebagai norma, maka hukum akan dianggap sebagai sesuatu yang mutlak, otonom, dan final. Pengutuban kedua teori hukum ini berimplikasi pada lahirnya sejumlah aliran hukum dengan berbagai jenis dan karakternya, mulai dari yang normatif-tradisionalis, empiris-positivistik sampai aliran hukum yang bercorak liberal dan rasional.

B. Wahyu dan Logika sebagai Pijakan Ushul Fiqh

Sebagai sebuah metodologi dalam hukum Islam, ushul fiqh, selain mempunyai pijakan wahyu, juga didasarkan pada dalil-dalil logis-empiris dalam rangka memunculkan berbagai ketentuan hukum operasional. Dengan ungkapan lain, dalam proses pembentukannya menjadi sebuah epistemologi, ushul fiqh memadukan unsur teks normatif di satu pihak, dan logika formal di pihak lain. Kaidah-kaidah pengambilan kesimpulan hukum (*istinbath al-ahkam*) dibangun dan dirumuskan dari beragam lafal al-Qur'an maupun hadits yang perlu ditelusuri konten hukumnya. Hal ini dilakukan untuk memproduksi hukum-hukum operasional yang sesuai dengan semangat teks wahyu diturunkan, yakni untuk menebar kemaslahatan,

baik di dunia maupun akhirat. Tujuan luhur seperti ini dalam ilmu ushul fiqh lazim disebut ilmu *maqashid asy-syari'ah* (tujuan pensyariatan hukum).

Selain pijakan wahyu tersebut, para yuris juga memerlukan dalil logika dalam rangka merumuskan kaidah-kaidah penggalian hukum. Logika yang dimaksud adalah untuk menyusun kriteria bagaimana mengevaluasi suatu argumen yang benar. Logika dengan pengertian ini, mempelajari metode-metode dan prinsip-prinsip yang dipergunakan untuk membedakan penalaran yang lurus dan penalaran yang menyimpang. Logika berhubungan dengan kegiatan berpikir, tetapi bukan sekadar berpikir sebagaimana kodrat rasional seperti yang dimiliki manusia pada umumnya, melainkan berpikir yang disertai langkah-langkah dan prosedur tertentu, sehingga sebuah hakikat yang diyakini benar secara ilmiah dapat ditemukan.

Dalam pembahasan metode berpikir, logika selalu mendasarkan aktivitasnya pada pijakan hukum-hukum dan pemikiran-pemikiran tertentu. Sehingga, secara akademik akan mampu menghindarkan seseorang dari kesalahan prosedur kesesatan berpikir. Kebenaran yang dituju tentu bukan kebenaran absolut yang hanya dimiliki oleh wahyu. Sebaliknya, dengan menggunakan pijakan logika, seorang yuris diharapkan bisa sampai pada kebenaran ilmiah dengan menggunakan prosedur dan tahapan-tahapan yang

dibenarkan secara ilmiah pula. Dalam konteks bangunan wacana seperti inilah, logika disebut juga sebagai ilmu pengetahuan.

Ilmu ushul fiqh selain didasarkan pada wahyu verbal juga mempunyai dasar pijakan logika. Dengan pola interelasi antara wahyu dan logika seperti ini, maka tidak sedikit kalangan yang memberikan apresiasi khusus kepada ilmu ushul fiqh. Mereka menganggap bahwa ilmu ushul fiqh merupakan falsafah Islam faktual yang berfungsi mengawasi kehidupan manusia sebagai khalifah yang senantiasa beraktivitas di muka bumi. Tujuannya ialah agar manusia tidak menyimpang dan menyebabkan mereka terseret dan terjerumus ke dalam berbagai ketimpangan, kehilangan fitrah, dan kebingungan akal ketika berhadapan dengan sejumlah pendapat dan ijtihad yang membutuhkan aturan hukum secara mengikat. Atas dasar ini, ilmu ushul

fiqh merupakan sebuah epistemologi hukum yang sangat penting dalam sejarah peradaban Islam.

Interelasi wahyu dan logika sebagai dasar pijakan ushul fiqh juga pernah diapresiasi oleh Imam al-Ghazali (w. 1111 M) dalam karyanya *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Ulama *Ushuli* dari kalangan Syafi'iyah (Mutakallimin) ini membagi ilmu pengetahuan menjadi tiga bagian. *Pertama*, *'aqli mahdh* (nalar murni), yaitu ilmu pengetahuan yang semata-mata dilandaskan pada akal manusia tanpa dasar pijakan wahyu, seperti ilmu matematika, ilmu teknik, ilmu astronomi, dan

lain-lain. *Kedua, naqli mahdh* (wahyu murni), yakni ilmu pengetahuan yang bertumpu pada teks-teks wahyu tanpa ada intervensi nalar, seperti ilmu tafsir, ilmu hadits, dan lain-lain. *Ketiga, izdiwaji* (gabungan logika dan wahyu), yaitu ilmu pengetahuan yang dasar pijakannya ialah wahyu dan nalar secara bersamaan dan berimbang. Ilmu fiqh dan ushul fiqh, menurut Imam al-Ghazali, termasuk dalam kategori ketiga ini, dan ia menggolongkannya dalam level ilmu paling tinggi.[17]

Apresiasi Imam al-Ghazali tersebut tentu tidaklah berlebihan. Sebab, ilmu ushul fiqh telah menorehkan sejarahnya melalui perjalanan panjang yang cukup mengesankan dalam penentuan arah dan dinamika perubahan masyarakat. Ilmu ini juga telah memberikan corak yang jelas bagi peradaban Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Telah banyak pemikiran besar yang mencoba menggali sejumlah aturan dan kaidah fiqh dari berbagai teks wahyu. Para yuris muslim yang dikomandani oleh Imam asy-Syafi'i telah berupaya mengukuhkan ilmu ushul fiqh, baik secara partikular maupun universal sehingga umat merasa yakin bahwa tidak ada satu celah pun yang tidak tersentuh oleh ilmu ini.[18]

---

[17] Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), Juz I, hlm. 13–14.

[18] Abdul Halim Uways, *Al-Fiqh al-Islami Bayna at-Tathawwur wa ats-Tsabat*, dibahasakan *Fiqh Statis-Dinamis* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hlm. 161.

Meskipun demikian, bukan berarti tidak ada kalangan yang hendak menggugat pembaruan terhadap bangunan ushul fiqh sebagai sebuah metodologi hukum yang sudah sedemikian *establish*. Hasan Turabi, pemikir muslim dari Sudan, menyerukan perlunya reformasi ushul fiqh. Hasan Turabi pada dasarnya dapat mengakui kegemilangan ushul fiqh klasik yang telah dibangun secara susah payah oleh ulama terdahulu. Akan tetapi, seiring dengan mundurnya kehidupan beragama belakangan ini, setelah fiqh menjadi sebuah disiplin ilmu yang independen, maka praktis umat Islam tidak mampu melahirkan fiqh baru yang cemerlang. Dari kenyataan ini, Hasan Turabi menengarai adanya kejumudan ushul fiqh sehingga perlu ada langkah-langkah pembaruan.[19]

Hasan Turabi mengemukakan contoh yang dikembangkan oleh Imam Ibnu Hazm tentang konsep *istishhab*. Walaupun Imam Ibnu Hazm termasuk salah seorang penganut Mazhab Skriptualis (zhahiriyyah), tetapi ia mampu membuka pintu perkembangan fiqh. Imam Ibnu Hazm mempunyai perhatian yang cukup luas dalam masalah politik, hukum, dan persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan. Kasus-kasus seperti inilah yang sesungguhnya banyak dihadapi oleh umat Islam sekarang daripada kasus-kasus lain yang bersifat khusus. Aspek

[19] *Ibid.*, hlm. 150.

kehidupan umat memerlukan ijtihad yang amat luas dan memerlukan kesungguhan intelektual di dalam upaya memberikan penekanan yang kuat pada aspek-aspek tersebut, dan pada sejumlah kaidah ushul fiqh yang relevan.[20]

Dalam beragam persoalan yang bersifat umum, kita mesti merujuk pada teks-teks wahyu yang ada melalui sejumlah kaidah penafsiran yang mendasar. Namun, pendekatan seperti ini, masih menurut Hasan Turabi, belumlah cukup lantaran keterbatasan jumlah teks wahyu. Karena itu, kita perlu mengembangkan metode ijtihad yang mampu memperluas pandangan hukum kita yang dibangun di atas fondasi teks-teks yang jumlahnya sangat terbatas. Dalam konteks ini, Hasan Turabi menawarkan penggunaan *qiyas* untuk mengembangkan teks dan memperluas materinya. Menurutnya, *qiyas* merupakan dimensi paling luas dalam ijtihad.[21] Penilaian seperti ini sesungguhnya pernah dilakukan oleh Imam asy-Syafi'i dua belas abad yang lalu. Dalam *masterpiece*-nya, *Ar-Risalah*, Imam asy-Syafi'i menyimplifikasi persoalan ijtihad yang mempunyai cakupan sangat luas dengan *qiyas*. Artinya, menurut Imam asy-Syafi'i, *qiyas* itu identik dengan seluruh aktivitas ijtihad dalam rangka memproduksi hukum-hukum operasional.[22]

---

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*, hlm. 152.

[22] Lihat Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Ar-Risalah* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), hlm. 505.

Qiyas yang dikembangkan selama ini, menurut Hasan Turabi, sangat sempit cakupannya. Kondisi seperti ini perlu mendapatkan perhatian sehingga kita bisa mempolanya serta menjadikannya sebagai bagian dari sarana kebangkitan fiqh. Pengertian *qiyas* sesungguhnya amatlah luas, mencakup makna signifikansi spontan dengan persoalan sebelumnya. Selain itu, *qiyas* juga mencakup makna teknis yang dibuat oleh para yuris untuk menyandarkan hukum asal pada hukum turunannya. Hal ini dilakukan dengan mengompromikan *illat* hukum yang baku kepada hal lain, dengan syarat-syarat tertentu, di dalam pokok dan cabang serta objek hukumnya. Ini adalah bagian dari *qiyas* yang mencakup kasus-kasus baru yang dinisbatkan pada kasus-kasus lama yang telah jelas penetapan hukumnya dalam teks wahyu.[23]

Dengan pendekatan seperti ini, maka para yuris muslim (*fuqaha'*) dapat menentukan hukum pada beberapa kasus yang benar-benar baru. Seperti inilah gambaran *qiyas* terbatas yang barangkali penafsirannya perlu disempurnakan sehingga dapat menjangkau aneka perkembangan yang terus terjadi. Bidang yang luas dalam agama hampir tidak ditemukan pola penyelesaiannya, kecuali melalui *qiyas* alami yang bebas dari sejumlah persyaratan yang mengikat, yang sesungguhnya hal

[23] Abdul Halim Uways, *Al-Fiqh al-Islami...*, hlm. 153.

tersebut dibuat oleh para filsuf Yunani dan kemudian dinukil oleh para yuris Islam.[24]

Seruan Hasan Turabi untuk melakukan pembaruan ilmu ushul fiqh begitu intens disuarakan. Bahkan, untuk keperluan ini, ia menyusun sebuah buku monografi berjudul *Tajdid 'Ilm Ushul al-Fiqh* (Pembaruan Ilmu Ushul Fiqh). Namun, jika dicermati lebih dalam, seruan tersebut sesungguhnya kurang menyentuh esensi persoalan. Sebab, pembaruan atau reformasi menuntut adanya tawaran kaidah-kaidah baru sebagai wujud perbaikan dari kaidah-kaidah yang sudah melembaga selama ini. Hal ini belum tampak tersuguhkan secara elaboratif dalam seruannya tersebut. Hal yang dilakukan Hasan Turabi sebenarnya merupakan seruan moral untuk mengoptimalkan penggunaan ilmu ushul fiqh dalam mereformasi bangunan ilmu fiqh agar dapat relevan dengan segenap perkembangan. Hasan Turabi menyatakan bahwa pengembangan ilmu ushul fiqh bisa diupayakan, baik melalui segi teknis maupun materinya. Dengan pola pengembangan seperti ini, maka bangunan ilmu ushul fiqh yang sudah melembaga sesungguhnya masih bisa kita pertahankan dengan tetap mengaplikasikannya sesuai dengan persoalan-persoalan kontemporer yang dihadapi umat belakangan ini. Pada kenyataannya, beragam upaya

[24] *Ibid.*

pembaruan yang dilakukan ujung-ujungnya juga tidak keluar dari lingkup bangunan ilmu ushul fiqh yang telah dirumuskan sebelumnya.

Dengan keprihatinan seperti yang telah dijelaskan, sesungguhnya sesuatu yang menjadi seruan Hasan Turabi sama dengan persepsi mayoritas para yuris akhir-akhir ini bahwa ilmu ushul fiqh belum benar-benar dioptimalkan untuk menorehkan ketentuan-ketentuan hukum baru sesuai tingkat perkembangan masyarakat. Keprihatinan seperti ini juga dilatari oleh cara pandang sebagian besar masyarakat terhadap disiplin ilmu ushul fiqh. Mereka mengapresiasi ilmu ushul fiqh baru sebatas sebagai warisan yang harus dipelajari dalam bentuknya yang bersih dan murni. Selain itu, keterbatasan metode pengajaran dan kesulitan bahasa, yang terdapat pada sebagian sumber-sumber primer ilmu ushul fiqh, turut mengondisikan problem pemberdayaan ilmu ini di tengah kehidupan beragama. Oleh karena itu, jika kita menginginkan ilmu ushul fiqh berkembang pesat secara alami dalam kehidupan beragama, maka kita harus mengubah cara pandang kita terhadap disiplin ilmu ini, selain juga harus mengembangkan metode kajian dan pengajaran sesuai konteks perkembangan teknologi informasi dan komunikasi.

Kaidah-kaidah ushul fiqh yang ada sesungguhnya diadopsi dari nilai-nilai universal ajaran agama, bukan dari aspek partikulasi ajaran yang sangat teknis dan bersifat *juz'i*. Dengan mengacu pada nilai-nilai universal atau dalil *kulli*, maka ushul fiqh tidak mudah ketinggalan zaman dalam menyikapi aneka persoalan yang terus berkembang. Faktor lain yang menyebabkan ilmu ushul fiqh mampu beradaptasi dengan perubahan adalah keterlibatan logika formal dalam perumusan kaidah-kaidahnya. Dimensi rasional yang begitu kental dalam bangunan kaidah ushul fiqh menyebabkan banyak kalangan berestimasi bahwa disiplin ilmu ini sebenarnya merupakan produk impor dari filsafat Yunani Kuno *(Ancient Greek)*.

Hasan Turabi termasuk pemikir yang mempunyai anggapan demikian. Menurutnya, persoalan ushul fiqh, semisal *qiyas*, *istihsan*, *mashlahah mursalah*, *istishhab*, dan lain-lain merupakan prinsip-prinsip yang berasal dari filsafat Yunani dan logika ilmiah. Jika semua itu dapat berubah maka demikian pula dengan ushul fiqh. Apabila prinsip-prinsip logika Yunani mengalami perkembangan, sebagaimana metodologi ilmu alam dan ilmu sosial, maka umat Islam mesti pula menggunakan prinsip-prinsip tersebut dalam ijtihad. Dengan pendekatan seperti ini, maka upaya pembaruan ushul fiqh dapat dilakukan.[25]

[25] *Ibid.*, hlm. 156.

Pandangan tersebut memiliki kelemahan akademik karena seolah-olah Islam tidak mempunyai metodologi ilmiah sama sekali. Keterlibatan logika ilmiah seperti terperagakan dalam filsafat Yunani memang tidak dapat dimungkiri terjadi dalam rumusan kaidah-kaidah ilmu ushul fiqh. Namun, untuk mengatakan ilmu ushul fiqh sepenuhnya produk impor dari *Ancient Greek* juga kurang proporsional. Sebab, logika ilmiah yang diperagakan dalam ilmu ushul fiqh dilandaskan pada esensi ajaran wahyu secara universal, selain juga mengapresiasi logika ketika hendak menghubungkan teks dengan indikasi hukumnya. Dari perpaduan inilah, kemudian lahir rumus-rumus dan metodologi ilmiah dalam Islam yang selanjutnya membentuk epistemologi ushul fiqh.

C. Persinggungan Ushul Fiqh dan Filsafat Yunani Kuno

Dari aspek kesejarahan, pada masa-masa awal Islam, filsafat Yunani memang pernah mendominasi kajian-kajian ilmiah. Di Mesir dan Syria, misalnya, bahasa Yunani digunakan sebagai wahana kajian sebelum akhirnya diganti dengan bahasa Arab pada abad ke-7 M. Hal itu terjadi ketika Khalifah Abdul Malik bin Marwan dari Dinasti Bani Umaiyah memegang kekuasaan di daerah

tersebut. Tak pelak, beberapa kota di Mesir, seperti Alexandria, kemudian menjadi pusat ilmu pengetahuan dan rujukan filsafat Yunani. Pada abad yang sama, pusat-pusat kebudayaan Yunani merambah ke beberapa kota di Irak. Sebagai bukti sejarah, ketika Islam masuk ke kota Jundishapur, kota yang letaknya tidak jauh dari Baghdad, di sana telah ada akademi dan rumah sakit. Ketika salah seorang raja Bani Abbasiyah, yaitu Al-Manshur, menderita sakit, ia segera diobati oleh kepala rumah sakit tersebut, Girgis ibn Bakhtishu.[26]

Pada masa Khalifah Harun ar-Rasyid naik tahta pada tahun 786 M, buku-buku ilmu pengetahuan Yunani banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Bahkan, tidak sedikit orang yang sengaja dikirim ke Romawi di Eropa untuk membeli beberapa manuskrip. Pada mulanya, penerjemahan diutamakan dalam bidang kedokteran, tetapi kemudian ilmu pengetahuan lain dan filsafat pun diterjemahkan. Buku-buku tersebut terlebih dahulu diterjemahkan ke dalam bahasa Siriac, bahasa ilmu pengetahuan di Mesopotamia pada waktu itu, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Namun, berselang beberapa waktu, akhirnya diadakan penerjemahan secara langsung ke dalam bahasa Arab. Di antara para penerjemah yang termasyhur pada waktu itu ialah Hunayn ibn Ishaq

[26] Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat & Etika*..., hlm. 194.

(w. 873 M), seorang Kristiani yang pandai berbahasa Arab dan Yunani, Ishaq ibn Hunayn ibn Ishaq (w. 910 M), Tsabit ibn Qurra (w. 890 M), seorang penyembah binatang, Qusta ibn Luqa, seorang Kristiani, Hubaisy ibn al-Hasan, dan Abu Bishr Matta ibn Yunus (w. 939 M) yang juga seorang Kristiani.[27]

Melalui kegiatan penerjemahan tersebut, sebagian besar karya Aristoteles, beberapa karangan Plato, dan karangan-karangan mengenai Neo-Platonisme, Galen, dan karangan di bidang kedokteran serta ilmu pengetahuan Yunani lainnya dapat dibaca oleh ulama dan cendekiawan muslim. Karangan di bidang filsafat banyak menarik perhatian penganut paham Mu'tazilah sehingga mereka sangat dipengaruhi oleh pemujaan daya akal yang terdapat dalam filsafat Yunani. Tokoh-tokoh Mu'tazilah yang banyak membaca karangan filsafat Yunani antara lain, Abu al-Hudzail, Ibrahim an-Nadhdham, dan lain-lain. Dalam pembahasan Mu'tazilah mengenai teologi (ilmu kalam), daya akal atau logika yang mereka jumpai dalam filsafat Yunani banyak digunakan. Maka, tidak heran bila teologi Mu'tazilah bercorak rasional dan liberal. Di samping itu, dari kalangan umat Islam lainnya muncul para filsuf dan ahli ilmu pengetahuan, terutama di bidang kedokteran, seperti Abu al-Abbas as-Sarkasyi pada abad ke-9 M, Imam

[27] *Ibid.*

ar-Razi pada abad ke-10 M, dan lain-lain. Filsuf muslim yang pertama baru muncul pada abad ke-9 M, yaitu Al-Kindi. Belakangan muncul filsuf berikutnya, seperti Imam ar-Razi, Al-Farabi, Ibnu Sina, Imam al-Ghazali, Ibnu Rusyd (Averroes), dan sebagainya. Para filsuf tersebut kiranya banyak dipengaruhi oleh filsuf Yunani, terutama Aristoteles, Plato, dan Plotinus.[28]

Pembacaan para ulama dan cendekiawan muslim terhadap filsafat Yunani pada masa-masa tersebut amat bersinggungan dengan pengembangan ilmu ushul fiqh yang juga menjunjung unsur logika. Bedanya dengan ilmu-ilmu lain, ushul fiqh tidak murni dibangun atas landasan logika, melainkan juga didasarkan pada teks wahyu, baik yang tersurat dalam lembaran dalil-dalil *juz'i* maupun tersirat dalam dokumen dalil *kulli*. Oleh karena itu, para yuris dan kaum teolog-skolastik Islam pada saat itu tidak mengadopsi begitu saja logika hellenistik dalam filsafat Yunani. Sebaliknya, mereka melakukan adaptasi dan perubahan terhadap logika Yunani menjadi sebuah logika baru yang mencakup seluruh esensi. Imam al-Ghazali, misalnya, memasukkan unsur logika dalam mukadimah *masterpiece*-nya, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Dalam kata pendahuluan monograf ushul fiqh ini, Imam al-Ghazali menyimplifikasi persoalan logika ke

[28] *Ibid*., hlm. 194-195.

dalam dua sub pembahasan, yaitu *al-hadd* (batasan) dan *al-burhan* (pembuktian).[29] Bahkan, ia juga memiliki karya monograf bertajuk *Mi'yar al-'Ilm* dan *Mahk an-Nazhar* yang memuat pembahasan tentang logika secara lebih luas dan komprehensif. Namun, ia pada akhirnya meninggalkan logika lantaran dinilainya tidak akan mampu mengantarkan umat manusia pada nilai-nilai keimanan. Paparan Imam al-Ghazali tentang logika tersebut setidaknya menyiratkan adanya keterkaitan cukup kuat antara logika dan ushul fiqh. Selain mempunyai pijakan wahyu agama, ushul fiqh juga dibangun atas dasar rumus-rumus logika formal.

Hubungan ushul fiqh dengan filsafat Yunani kuno juga dapat dijelaskan dengan pendekatan analisis Abid al-Jabiri. Menurut Pemikir dari Universitas Muhammad al-Khamis di Maroko ini, perkembangan pemikiran Islam secara epistemologis meliputi tiga tradisi, yaitu *bayani*, *'irfani*, dan *burhani*.[30] Tradisi *bayani* berkembang paling awal sebelum dunia Islam mengalami kontak budaya secara masif dengan dunia luar. Bahkan, ditengarai bahwa tradisi ini mulai tumbuh dan berkembang sejak masa Rasulullah Saw., atau setidaknya pada era pembesar sahabat. Hal tersebut dapat ditandai dengan munculnya tradisi interpretasi terhadap teks wahyu dan sistematisasi sastra Arab dalam bentuk

[29] Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul...*, hlm. 21–58.

[30] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz at-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), hlm. 9.

antologi (*diwan al-'arab*) yang diprakarsai oleh Ibnu Abbas (w. 68 H). Secara garis besar, tradisi ini dapat dipilah menjadi dua fase: *pertama*, fase interpretasi teks seperti telah dipaparkan; *kedua* adalah fase produktivitas sastra Arab yang kelahirannya dibarengi oleh munculnya *firqah-firqah* politik maupun aliran-aliran paham dalam ilmu kalam pasca peristiwa *at-tahkim* antara Ali bin Abi Thalib dan Mu'awiyah.[31]

Tradisi *bayani* menemukan momentumnya ketika mampu membentuk epistemologi ilmu dalam kerangka teori *ushul* (pokok) dan *furu'* (cabang). Selain itu, tradisi ini juga telah menciptakan suasana keberagamaan yang lebih rasional, selain juga melahirkan produk intelektual ilmu kebahasaan dan keagamaan. Dalam konteks ini, Imam asy-Syafi'i (w. 204 H) dinilai sebagai salah satu peletak teori formulasi tradisi *bayani*. Sumbangan penting Imam asy-Syafi'i dalam proses formulasi epistemologi *bayani* adalah pemikiran ushul fiqh sebagai metode artikulasi, sebagaimana dituangkan dalam *masterpiece*-nya, kitab *Ar-Risalah*. Imam asy-Syafi'i telah berjasa mengangkat reputasi sunnah pada posisi kedua dan berfungsi *tasyri'* setelah al-Qur'an. Secara lebih detail, Imam asy-Syafi'i membagi tradisi *bayani* dalam lima kategori sebagai berikut:

[31] *Ibid.*, hlm. 20.

1. *Bayan* (penjelasan) yang tidak memerlukan penjelasan lain, seperti sejumlah teks al-Qur'an yang tidak multi interpretasi.
2. *Bayan* yang mempunyai bagian yang *mujmal* (global) dan memerlukan penjelasan dari sunnah.
3. *Bayan* yang secara keseluruhan bersifat *mujmal* sehingga memerlukan penjelasan sunnah.
4. *Bayan as-Sunnah*, yakni substansi sunnah yang sesungguhnya merupakan penjelasan wahyu Tuhan dan mutlak harus diapresiasi sesuai petunjuk al-Qur'an.
5. *Bayan al-Ijtihad* yang disimplifikasi menjadi aktivitas *qiyas* (analogi).[32]

Dalam epistemologi *bayani*, posisi teks sedemikian sentral sehingga aktivitas intelektual senantiasa berada dalam wilayah dan lingkarannya serta berorientasi pada reproduksi teks secara lebih luas. Peradaban Islam yang berkembang pada fase ini bisa disebut peradaban teks. Begitu pentingnya posisi teks sehingga ia mampu mengembangkan dasar-dasar peradaban dan ilmu pengetahuan. Namun, independensi teks tidak dapat mengerangkakan lahirnya sebuah epistemologi. Sebaliknya, kerangka budaya dan pantulan ilmu hanya bisa timbul

[32] *Ibid.*, hlm. 22–23; Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Al-Risalah...*, hlm. 505.

melalui pergulatan panjang umat manusia dengan realitas sosialnya. Teks dalam kaitan ini memiliki pemaknaan luas menyangkut sesuatu yang terintegrasi dengan konteks pengalaman sejarah umat manusia.[33]

Setelah dunia Islam mengalami kontak masif dengan budaya luar dan mengintroduksi khazanah ilmu-ilmu klasik, nalar mulai berkembang dalam diskursus intelektual Islam yang kemudian melahirkan epistemologi *'irfani*. Nalar *'irfani* bertumpu pada *al-hikmah al-isyraqiyyah* (pengetahuan yang memancar). Menurut epistemologi ini, sistem *istidlal* yang mengedepankan nalar tidak akan mampu menerima pengetahuan dari sumber aslinya (Tuhan). Sebaliknya, ilmu pengetahuan dapat diperoleh melalui intuisi yang telah mengalami kondisi *kasyf* (terbukanya tirai penghalang) dan *isyraq* (terpancarnya sinar).[34] Secara hierarkis, jenis pengetahuan semacam ini dianggap berada pada posisi paling tinggi lantaran menyatu dengan hati dan intuisi. Prasyarat untuk memperoleh pengetahuan ini sangat bergantung pada tingkat kesungguhan, ketulusan, dan keteguhan seseorang. Jika epistemologi *bayani* dapat diraih oleh seorang sastrawan atau yuris yang tekun dan tulus, maka epistemologi *'irfani* hanya bisa disentuh oleh orang yang mencapai derajat *wilayah* (kewalian). Orang-orang

[33] Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhum an-Nash: Dirasah fi Ulum al-Qur'an* (Kairo: Al-Haiah al-Mishriyah al-'Amah, 1993), hlm. 11.

[34] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi...*, hlm. 252.

suci yang telah mencapai derajat ini diyakini memiliki indra *mukasyafah* sehingga sesuatu yang abstrak bagi kebanyakan orang, bisa terlihat jelas oleh mereka.[35]

Dari penjabaran epistemologi *bayani*, *'irfani*, dan *burhani* tersebut, maka kombinasi teks, nalar, dan intuisi sangat mewarnai pembentukan struktur ilmu pengetahuan dalam Islam. Ushul fiqh lahir dalam kondisi psikologis dalam dinamika dialektik dan interaktif seperti itu. Bangunan ushul fiqh yang mula-mula dikreasikan pada tradisi *bayani*, yang sangat mengapresiasi teks, tidak bisa dipisahkan begitu saja dengan tradisi *burhani* yang kemudian membentuk filsafat skolastik kalam atas pengaruh pemikiran Yunani. Begitu dekatnya tradisi *bayani* dan *burhani* dalam ilmu ushul fiqh sampai-sampai pola deduktif ushul fiqh yang dibangun oleh Imam asy-Syafi'i kemudian populer dengan sebutan aliran Mutakallimin lantaran penyusunannya mengadopsi pola yang biasa dilakukan oleh para pemikir dari kalangan filsafat kalam.

Ushul fiqh juga mempunyai kedekatan nasab dengan tradisi *irfani* yang mengedepankan intuisi secara sufistik. Penggunaan kaidah ushul fiqh dalam upaya merumuskan hukum-hukum operasional mesti dilandaskan pada nilai-nilai sufisme atau etika-moral sesuai prinsip dalam tujuan *tasyri'*, yakni untuk menebar kemaslahatan dan

[35] *Ibid.*, hlm. 251.

menangkal terjadinya kerusakan. Oleh karenanya, dalam tradisi pemikiran yurisprudensi Islam, hukum dan moral dibangun secara integral dan tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Hukum tanpa moral bisa mengarah pada tirani, sementara moral saja tanpa dibingkai dengan postulat hukum bisa disebut utopia. Pandangan seperti ini berbeda dengan aliran filsafat hukum positivistik yang memosisikan ketentuan hukum dan moralitas sebagai dua hal yang berdiri sendiri dan tidak memiliki keterkaitan satu sama lainnya.

D. Maqashid asy-Syari'ah sebagai Bagian Penting Ilmu Ushul Fiqh

Proses interelasi antara teks wahyu sebagai sumber ajaran dan nalar ijtihad sebagai instrumen penyimpulan hukum-hukum tidak bisa menafikan keberadaan tujuan syariat (*maqashid asy-syari'ah*). Penerimaan *maqashid asy-syari'ah* dalam proses *istinbath al-ahkam* dinilai penting agar produk hukum yang dihasilkan tidak bergeser dari tujuan asasinya, yakni menebar kemaslahatan dan menangkal terjadinya kerusakan. Begitu eratnya hubungan nalar ijtihad dengan *maqashid asy-syari'ah* sampai-sampai kata ijtihad sering kali disandingkan dengan *maqashid* sebagai kata sifatnya. Hal tersebut seperti tercermin dalam

ungkapan "*al-ijtihad al-maqashidi*", yakni ijtihad dengan menggunakan perspektif ilmu *maqashid asy-syari'ah*.

Sejatinya, setiap mujtahid sejak periode awal hingga sekarang menggunakan perangkat ilmu ini dalam kerja ijtihad mereka. Namun, kadar intensitasnya tidaklah sama dari kurun ke kurun dan dari generasi ke generasi. Hal ini karena selain tantangan yang dihadapi mereka berbeda-beda juga profil ijtihad mereka sangat beragam, mulai yang bercorak tradisional hingga yang amat rasional. Oleh karenanya, memaknai hakikat ilmu *maqashid asy-syari'ah* menjadi penting guna memberikan pemahaman yang komprehensif sehingga ilmu ini dapat dijadikan *hujjah* dalam setiap penentuan kesimpulan hukum.

Terminologi *maqashid asy-syari'ah* belum begitu mengakar dalam wacana yurisprudensi Islam klasik. Meskipun demikian, para yuris Islam pada saat itu selalu menghadirkan substansi *maqashid asy-syari'ah* dalam kerja ijtihad mereka, walaupun dengan menggunakan istilah lain. Ibnu Rusyd (w. 1198 M) dan Qadhi 'Iyadh (w. 1149 M), misalnya, menggunakan istilah *hikmatus syari'ah* sebagai tujuan hukum Islam.[36] Istilah serupa juga digunakan para yuris lain, semisal Imam ar-Razi (w. 1210

[36] Lihat Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid* (Mesir: Syirkah Maktabah Mushtafa Halabi, 1981), juz II, hlm. 35; Qadli 'Iyadl, *Tartib al-Madarik wa Taqrib al-Masalik* (Beirut: Mansyurat Dar Makatabah al-Hayah, Tanpa Tahun), juz I, hlm. 92.

M), Imam al-Baidhawi (w. 1286 M), dan Imam al-Amidi (w. 1233 M) dalam karya-karya ushul fiqh mereka.[37] Ibnu Qayyim al-Jauziyah selain menggunakan istilah *hikmah* juga memadankannya dengan istilah *mashalih al-'ibad* atau kemaslahatan hamba.[38] Istilah lain yang sering digunakan untuk menggambarkan *maqashid asy-syari'ah* adalah *nafyu al-dharar* (menghilangkan kemudharatan)[39], *daf'u al-masyaqqah* (menolak kesukaran)[40], *raf'u al-haraj* (menghilangkan kesempitan)[41], dan *'illah* (alasan hukum).[42]

Beragam ungkapan tersebut menyiratkan bahwa *maqashid asy-syari'ah* identik dengan beberapa *reasoning* (*ta'lilat*) dan rahasia-rahasia (*asrar*) dari seluruh rangkaian proses *tasyri'* (pembentukan hukum). Secara substansi, pemaknaan *maqashid asy-syari'ah* juga mengarah pada karakteristik syariat yang membebaskan dan menebar kemaslahatan sesuai prinsip-prinsip moderasi (*tawassuth*),

toleransi (*tasamuh*), keseimbangan (*tawazun*), kemudahan (*taysir*), serta prinsip-prinsip lain yang berbanding lurus

---

[37] Fakhruddin ar-Razi, *Al-Mahshul fi 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1992), juz II, hlm. 391; Saifuddin al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1980), juz II, hlm. 290; Mushthafa Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam* (Beirut: Dar an-Nahdhah, 1981), hlm. 135.

[38] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), juz III, hlm. 14.

[39] Lihat Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*..., hlm. 335.

[40] *Ibid.*, juz I, hlm. 143.

[41] Nuruddin al-Khadimi, *Al-Ijtihad al-Maqashidi* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2010), hlm. 41.

[42] *Ibid.*, hlm. 42.

dengan fitrah dan logika yang jernih sebagai pertimbangan proses *tasyri'*. Atas dasar itulah, para yuris sekarang memberikan kesimpulan definisi tentang ilmu *maqashid asy-syari'ah*. Bagi mereka, *maqashid asy-syari'ah* adalah tujuan asasi dari rangkaian proses pembentukan syariat untuk menerapkan kemaslahatan hamba, baik di dunia maupun akhirat.[43]

Tujuan syariat tidak lain adalah untuk mendatangkan kemanfaatan dan menangkal terjadinya kemudharatan bagi umat manusia serta melepaskan masyarakat dari kerusakan sehingga mereka mampu menjalankan tugas dengan baik sebagai khalifah Allah Swt. di muka bumi.[44] Dengan ungkapan lain, *maqashid asy-syari'ah* adalah upaya menjelaskan maksud Allah Swt. sebagai *Syari'* (pembuat syariat) dalam proses pembentukan syariat, baik menyangkut hukum-hukum *juz'i* yang berkaitan

dengan aneka kejadian dan peristiwa sepanjang waktu dan tempat maupun yang berhubungan dengan hukum-hukum *kulli* yang memayungi beragam ketentuan hukum *juz'i* di bawahnya.[45]

Tidak dapat dimungkiri bahwa rangkaian proses *tasyri'* dalam Islam tidak terlepas dari upaya menerapkan hakikat

[43] Lihat Abdussalam ar-Rif'i, *Fiqh al-Maqashid wa Atharuhu fi al-Fikr an-Nawazil* (Maroko: Afriqiya asy-Syarq, 2010), hlm. 20.

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.*

maqashid asy-syari'ah, yaitu *mashlahah* (kemaslahatan), dalam setiap hukum yang dihasilkan. Pernyataan seperti ini sudah menjadi kesepakatan, bukan saja di kalangan para yuris dan peneliti dari berbagai mazhab pemikiran, melainkan juga menurut akal budi, tradisi, serta fitrah kemanusiaan itu sendiri. Dalam kaitan inilah, Imam asy-Syathibi pernah menyatakan bahwa ketentuan syariat diturunkan tidak lain kecuali untuk menerapkan kemaslahatan hamba, baik di dunia maupun akhirat.[46]

Tujuan kemaslahatan inilah yang oleh para yuris Islam disebut *hikmah*, *illah*, atau rahasia (*asrar*) di balik beragam ketentuan hukum. Faktanya, hukum tidak turun dalam ruang hampa dan tidak bekerja untuk dirinya, melainkan untuk sesuatu yang berkaitan dengan kemaslahatan umat manusia, baik yang menyangkut kehidupan mereka secara individu maupun dalam konteks bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Ajaran agama yang memuat hukum-hukum *i'tiqadiyyat* (tauhid), *khuluqiyyat* (moralitas) maupun *'amaliyyat* (fiqh) mempunyai pretensi dan tujuan akhir menatakelola kehidupan masyarakat yang bertumpu pada kemaslahatan, baik di dunia maupun akhirat. Tujuan mengantarkan umat manusia menuju kehidupannya yang ber-*mashlahah* dan berkeadilan seperti inilah yang kemudian disebut hakikat *maqashid asy-syari'ah*.

[46] Abu Ishaq asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah* (Mesir: Dar Ibn 'Affan, 1421 H), juz II, hlm. 6.

Dalam mengapresiasi ilmu *maqashid asy-syari'ah*. Ahmad ar-Raisuni, pakar ushul fiqh asal Maroko, membuat ilustrasi bahwa hubungan fiqh (hukum Islam) dengan *maqashid asy-syari'ah* ibarat jasad manusia dan ruhnya. Fiqh adalah wujud jasmani sebagai perwajahan Islam konkret dan tidak mungkin dapat melestarikan hidup tanpa disandingkan dengan unsur ruhani yang bersifat abstrak. Oleh karenanya, "organisme" fiqh yang hidup adalah perangkat hukum yang di dalamnya tersemat sebuah substansi berupa *maqashid asy-syari'ah* atau tujuan pensyariatan setiap ketentuan hukum.[47] Dalam kaitan ini, Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H) melukiskan bahwa fiqh yang hidup adalah fiqh yang masuk ke relung hati yang paling dalam tanpa harus permisi terlebih dahulu.[48] Oleh karena itu, bersentuhan dengan fiqh tanpa menghadirkan ruhnya dapat memantik tindakan destruktif. Hal itu ibarat dokter yang tidak profesional tetapi memaksakan tetap melakukan praktik pengobatan terhadap pasien.[49]

Sebagai destinasi akhir tujuan hukum, *maqashid asy-syari'ah* menjadi tema sentral dan sangat penting didiskusikan sebagai upaya merumuskan ketentuan hukum agar sesuai prinsip keadilan dan kemaslahatan. Imam

---

[47] Ahmad ar-Raisuni, *Maqashid al-Maqashid: Al-Ghayat al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqashid asy-Syari'ah* (Beirut: Asy-Syabkah al-'Arabiyah, 2014), hlm. 85.

[48] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *A'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin...*, juz III, hlm. 63.

[49] Ahmad ar-Raisuni, *Maqashid al-Maqashid...*, hlm. 85.

al-Qarafi (w. 684 H), sebagaimana dikutip oleh Ahmad ar-Raisuni, pernah menyatakan bahwa menggunakan pendekatan *maqashid asy-syari'ah* merupakan satu-satunya cara meng-*counter* pihak-pihak yang meragukan keberadaan dan kebenaran syariat.[50] Oleh karenanya, memahami *maqashid asy-syari'ah* menjadi prasyarat bagi setiap yuris atau mujtahid dalam melakukan aktivitas penggalian hukum. Imam asy-Syathibi bahkan menyederhanakan persyaratan mujtahid hanya dalam dua hal: *pertama*, memahami *maqashid asy-syari'ah* secara sempurna; *kedua*, menggunakan *maqashid asy-syari'ah* dalam praktik *istinbath al-ahkam* sesuai tempat dan konteksnya.[51]

Ibnu 'Asyur, pakar ushul fiqh dari Tunisia, menyodorkan lima *item* sebagai syarat bagi mujtahid yang semuanya berhubungan dengan penguasaan ilmu *maqashid asy-syari'ah*.[52] Kelima syarat tersebut ialah:

1. Memahami teks wahyu sesuai dengan perspektif kaidah-kaidah linguistik *(al-qawa'id al-lughawiyyah)* dan berbagai terminologi *syara'*.[53]

---

[50] Ahmad ar-Raisuni, *Abhats fi al-Midan* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2010), hlm. 90.

[51] Abu Ishaq asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*..., juz IV, hlm. 63.

[52] Muhammad ath-Thahir ibn 'Asyur, *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, Tanpa Tahun), hlm. 19–20.

[53] Dalam ilmu ushul fiqh, terdapat pembahasan soal kaidah-kaidah kebahasaan yang mengkaji berbagai terminologi lafal-lafal dalam teks wahyu, seperti lafal *'aam* dan *khaash*, *muthlaq* dan *muqayyad*, serta *amr* dan *nahy*. Dari kajian ini, lalu muncul kaidah-kaidah ushul fiqh, semisal *al-ashl fi al-amr li al-wujub* (hukum asal dari perintah ialah wajib); *al-'aam yatanawalu jami'a afraadih ma lam yukhashshash* (lafal umum dapat mencakup semua satuan-satuan maknanya sepanjang belum dikhususkan maknanya oleh lafal lain); dan sebagainya.

2. Mampu membandingkan makna hukum yang digali dengan makna-makna lain yang ditunjukkan oleh dalil-dalil hukum. Kemampuan komparatif seperti ini dinilai penting untuk keperluan verifikasi ketika terjadi paradoks antara satu dalil dengan dalil lain. Jika terjadi paradoks, maka bisa diselesaikan melalui mekanisme *tawfiq* (kompromi) atau *tarjih* (proses seleksi untuk mengetahui dalil yang lebih unggul).[54]
3. Mampu melakukan proses analogi bagi persoalan hukum yang tidak ada teksnya dalam lembaran wahyu terhadap ketentuan hukum lain yang ada teksnya manakala ada persamaan *reason* atau *'illat* hukum.[55]
4. Mampu memberikan kepastian hukum bagi peristiwa yang tidak ada teksnya dan tidak ada pula bandingan hukumnya sehingga tidak bisa dilakukan analogi seperti dalam *item* ketiga tersebut.[56]
5. Mampu mengeksplorasi dan menyingkap aspek tujuan syariat bagi ketentuan hukum yang belum tampak

[54] Dalam ilmu ushul fiqh, terdapat pembahasan khusus tentang *at-ta'arudh wa at-tarjih* yang mengkaji soal teori paradoks dalil ini. Pada prinsipnya, sesungguhnya tidak mungkin terjadi paradoks atau pertentangan antara teks yang satu dengan teks yang lain dalam al-Qur'an sebagaimana firman Allah Swt. dalam QS. an-Nisaa' (4): 82. Akan tetapi, setelah terjadi perbedaan persepsi dan pengamatan para mujtahid terhadap kandungan makna al-Quran yang kebanyakan mengungkapkan persoalan secara garis besar, maka kesan terjadinya paradoks tersebut tidak dapat terelakkan lagi.

[55] Proses analogi seperti ini disebut juga dengan *qiyas juz'i*.

[56] Proses analogi seperti ini bisa disebut pula dengan *qiyas kulli*.

hikmah dan *'illah*-nya, khususnya dalam hukum-hukum *ta'abbudiyyah*, bukan *ta'aqquliyyah*.[57]

Maqashid asy-syari'ah bukanlah sumber inspirasi sekunder dengan fungsi sebagai pelengkap dalam rangkaian proses pembentukan hukum. Sebaliknya, ia adalah inti dan urat nadi dari sumber hukum. Karena selain dalam proses *tasyri'*, *maqashid asy-syari'ah* juga menjadi perspektif hukum dan sumber inspirasi dalam wilayah peradilan Islam. Dengan demikian, *maqashid asy-syari'ah* bukanlah unsur eksternal ajaran keagamaan, melainkan inti dan substansi dari ajaran keagamaan. Dengan ungkapan lain, *maqashid asy-syari'ah* tidak bisa dipisahkan dari aktivitas *istinbath* atau penggalian hukum. Hubungan timbal balik antara hukum dan *maqashid asy-syari'ah* dilukiskan oleh 'Alal al-Fasi, seorang pemikir muslim asal Maroko, bahwa

[57] Persyaratan ini tergolong paling sulit dipenuhi karena hukum-hukum ibadah pada umumnya dibuat atas dasar ketundukan seorang hamba terhadap Tuhan Penciptanya tanpa harus mengungkap aspek rasionalitasnya secara lebih mendalam. Namun, mengungkap hikmah dan menyingkap *'ilat* hukum (*reason*) dalam soal ini bukan tidak mungkin. Sebab, faktanya *'ilat* dan hikmah dalam hukum ibadah memang ada, bahkan terkadang disebutkan secara tersurat oleh Allah Swt. Dalam ibadah shalat, misalnya, Allah Swt. menyebutkan bahwa tujuan amalan ibadah tersebut agar manusia dapat mengingat-Nya dan menyebut nama-Nya (QS. Thaahaa [20]: 14). Demikian pula dalam ibadah puasa, Allah Swt. menyebutkan tujuannya agar manusia menjadi orang-orang bertakwa (QS. al-Baqarah [2]: 183). Tentunya, alasan-alasan yang disebutkan masih bisa dikembangkan dan digali lebih mendalam dengan menggunakan perspektif *maqashid asy-syari'ah*. Begitu pula hukum-hukum ibadah lain yang *reason*-nya tidak disebutkan secara tersurat dalam teks wahyu, sangat mungkin diungkap hikmah dan *'ilat*-nya. Sebab, Tuhan tidak akan sia-sia menurunkan ajaran dan tuntunan bagi setiap manusia mukalaf.

syariah adalah hukum-hukum yang melibatkan *maqashid*, sebagaimana *maqashid* juga tidak bisa dipisahkan dari hukum-hukum tersebut.[58]

Maqashid asy-syari'ah adalah dalil yang melekat pada setiap dalil-dalil lain yang bekerja untuk mengaktivasi dan mengefektifkan setiap ketentuan hukum. Oleh karenanya, penghayatan dan internalisasi *maqashid asy-syari'ah* pada setiap ketentuan hukum perlu terus dilakukan, lantaran prakondisi yang mengitari aktivitas penggalian hukum terus mengalami pergeseran konteks, tempat, dan waktu. Dalam kaitan ini, Ibnu Qayyim al-Jauziyah menyatakan bahwa "*perubahan fatwa bisa terjadi disebabkan terjadinya perubahan waktu, tempat, dan keadaan*". Untuk lebih mengukuhkan lagi pentingnya internalisasi *maqashid asy-syari'ah*, agar kita tidak salah terapi dalam memberikan ketentuan hukum, tokoh ulama Mazhab Hambali ini berkata:

> Tidak sedikit orang, yang karena kurangnya keilmuan yang dimiliki, terjerembab ke dalam lembah kekeliruan mendasar mengenai ajaran syariah. Mereka menjerumuskan diri ke dalam kesempitan dan kesukaran serta bersikeras memaksakan untuk menerapkan hukum yang semestinya tidak ada akses untuk diterapkan. Syariat Islam berdiri di atas fondasi kebijaksanaan dan kepentingan hidup umat manusia di dunia dan akhirat.

[58] 'Ilal al-Fasi, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*, hlm. 55–56.

> Secara keseluruhan, syariat Islam bercirikan keadilan, rahmat, maslahah, dan hikmah. Karena itu, setiap masalah yang menyimpang dari sifat keadilan menuju kezhaliman, dari rahmat menuju azab, dari maslahah menuju mafsadah, dari hikmah menuju kesia-siaan, maka masalah tersebut tidaklah termasuk dalam lingkaran syariat Islam, walaupun dipaksa-paksakan untuk dimasukkan melalui proses takwil.[59]

Internalisasi *maqashid asy-syari'ah* perlu terus dilakukan tidak hanya pada konteks kemaslahatan level atas, semisal *dharuriyyat* (pengayoman agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta). Sebaliknya, penghayatan *maqashid asy-syari'ah* sejatinya terus dihadirkan untuk membingkai segenap ketentuan hukum pada setiap level sesuai konteks tujuan asasinya, yaitu menebar kemaslahatan dalam kehidupan individu, bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

Dari aspek kesejarahan, kelahiran ilmu *maqashid asy-syari'ah* tidak bisa lepas dari prakondisi yang mengitari masyarakat hukum pada masing-masing kurun. Pada era Imam asy-Syafi'i (w.204 H), misalnya, tantangan yang dihadapi ialah kerasnya perdebatan kalangan *Ahl ar-Ra'yi* dan *Ahl al-Hadits* karena belum adanya tolok ukur teori hukum sebagai alat analisis. Imam asy-Syafi'i berupaya

---

[59] Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *A'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin...*, juz III, hlm. 11.

mendialogkan antara pola penalaran fiqh kalangan *Ahl ar-Ra'yi* yang dimotori oleh Imam Abu Hanifah di Irak dengan pola fiqh *Ahl al-Hadits* di Hijaz dengan Imam Malik sebagai tokoh sentralnya. Hasilnya, Imam asy-Syafi'i mampu menghadirkan karya ilmu ushul fiqh pertama dalam sejarah pemikiran hukum Islam, yaitu *Ar-Risalah*. Kajian *maqashid asy-syari'ah* pada era ini belum mengemuka secara eksplisit, melainkan tersubordinasi pada pembahasan *qiyas* (analogi) yang di dalamnya muncul terminologi *'illah*, *hikmah*, dan yang sepadan dengannya.

Pada fase ini, prinsip tujuan hukum banyak disimplifikasi pada wacana *ta'lil al-ahkam*, yakni bagaimana menelusuri aspek rasionalitas hukum dalam pembahasan *qiyas* atau analogi. *'Illah* dan *hikmah* dalam proses penalaran *qiyas* menjadi tema sentral untuk mewujudkan konstelasi hukum yang sesuai dengan konteks perkembangan yang

tentu belum sepesat seperti zaman berikutnya. Teori hukum yang berkembang pada saat itu banyak berkisar pada pembentukan kaidah-kaidah kebahasaan untuk menyikapi keberadaan teks wahyu yang banyak memunculkan diversifikasi pemahaman. Bahkan, Imam asy-Syafi'i (w. 204 H) sebagai tokoh kunci pemikiran yurisprudensi Islam pada saat itu cenderung menyimplifikasi ijtihad menjadi tidak lebih dari penalaran *qiyas*.[60]

[60] Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Ar-Risalah*..., hlm. 505.

Pada kurun-kurun berikutnya, ilmu *maqashid asy-syari'ah* selalu berkembang sesuai kadar intensitas pergolakan pemikiran hukum di masyarakat. Pada era Imam al-Ghazali (w. 505 H), *maqashid asy-syari'ah* bisa disebut mencapai eskalasi yang cukup pesat seiring pergulatan filsafat Islam dengan filsafat Yunani. Dengan modal ilmu *maqashid asy-syari'ah* dari gurunya, Imam al-Juwaini, Imam al-Ghazali kemudian menyusun kitab *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* untuk merespons pergolakan filsafat pada saat itu. Tak pelak, karya Imam al-Ghazali tersebut kemudian dinobatkan sebagai salah satu buku induk ilmu ushul fiqh Mazhab Mutakallimin. Karya lain yang dinisbatkan sebagai buku induk ialah *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* karya Imam al-Juwaini dan *Al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh* karya Abu al-Husain al-Bashri (w. 436 H).

Imam al-Ghazali berhasil mengartikulasikan ilmu *maqashid asy-syari'ah* secara lebih paradigmatis. Persinggungan Imam al-Ghazali dengan perkembangan filsafat pada masanya turut mengondisikan nalar hukum dalam yurisprudensi Islam sehingga dapat dikerangkakan secara lebih sistematis dengan tetap menjunjung kaidah-kaidah kebahasaan yang telah dirumuskan secara ilmiah oleh Imam asy-Syafi'i. Selain karya *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Imam al-Ghazali juga menulis monograf ilmu filsafat yang lain bertajuk *Mi'yar al-'Ilm* dan *Mahk al-Nadhar* yang memuat pembahasan tentang logika secara lebih luas

dan komprehensif. Walaupun Imam al-Ghazali akhirnya meninggalkan ilmu filsafat dan menekuni dunia sufisme, tetapi kontribusinya dalam penataan logika hukum dan filsafat *tasyri'* tidak terbantahkan. Pada era Imam al-Ghazali, prinsip-prinsip *maqashid asy-syari'ah* mulai banyak dibedah dan diperbincangkan.

Imam al-Ghazali tidaklah sendirian mengintroduksi kajian ilmu *maqashid asy-syari'ah*. Pada rentang waktu abad kelima hingga abad ke-8 H, ada banyak para pakar hukum yang turut berkontribusi pada pengembangan ilmu *maqashid asy-syari'ah*. Sebut saja di antara yang paling menonjol melalui karya-karyanya ialah Imam al-Juwaini atau lebih dikenal dengan Imam al-Haramain al-Juwaini (w. 478 H) yang tak lain ialah guru Imam al-Ghazali. Kemudian, Imam 'Izzuddin bin 'Abdus Salam (w. 660 H), kemudian disusul oleh Imam al-Qarafi (w. 684 H), dan Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H).

Perkembangan ilmu *maqashid asy-syari'ah* kemudian mencapai kulminasinya di tangan Imam asy-Syathibi (w. 790 H). Sekalipun Imam asy-Syathibi melanjutkan sesuatu yang telah dirumuskan oleh para yuris sebelumnya, tetapi kontribusi pakar hukum kelahiran Syatiba (Andalusia) ini bisa menarik perhatian banyak pihak. Imam asy-Syathibi mampu mengumpulkan dan mensistematisasikan persoalan-persoalan yang tercecer dan belum utuh

menjadi sebuah monograf ilmu *maqashid asy-syari'ah* yang komprehensif. Pada jilid kedua karya *Al-Muwafaqat*, Imam asy-Syathibi secara khusus membahas pernak-pernik *maqashid asy-syari'ah* secara elaboratif dan komprehensif.

Kehadiran *Al-Muwafaqat* dilatari oleh karena perkembangan pemikiran umat Islam yang kurang menggairahkan pada saat itu. Pada masa Imam asy-Syathibi hidup, kerajaan Islam (Dinasti Bani Akhmar) yang sedang berkuasa di Andalusia sudah mulai rapuh dan di ambang kehancuran. Kondisi politik yang kurang kondusif ini mempengaruhi keadaan sosial masyarakat. Perilaku penguasa dan masyarakat banyak yang menyimpang dari jalur agama dan dekadensi moral merajalela di berbagai tempat. Keadaan tersebut diperparah oleh wawasan intelektual ulamanya yang lebih memprioritaskan persoalan-persoalan serpihan agama (*al-masail al-furu'iyyah*) ketimbang persoalan-persoalan mendasar (*ushul al-syari'ah*). Dampaknya, gejala fanatisme golongan (*at-ta'asshub al-mazhabi*) merajalela, sementara persoalan-persoalan pokok ajaran agama (*al-masail al-ushuliyyah*) dan tujuan utama proses *tasyri'* yang semestinya dilestarikan justru menjadi tercerabut dari akar sejarahnya.

Dalam kondisi seperti yang telah disebutkan, Imam asy-Syathibi hadir turut berkontribusi dengan menyuguhkan konsep *maqashid asy-syari'ah*. Hal yang ditawarkan oleh

Imam asy-Syathibi bukan merupakan pandangan sempit dalam pola bermazhab secara berlebihan. Sebaliknya, Imam asy-Syathibi berupaya mempertemukan antara pandangan Mazhab Malikiyah, yang diapresiasi secara berlebihan saat itu, dengan Mazhab Hanafiyah yang banyak menggunakan nalar *qiyas* dalam proses penentuan hukum. Imam asy-Syathibi menghadirkan karya *Al-Muwafaqat* sebagai media untuk menjembatani pola fiqh Hanafiyah (mazhab yang dibangun kalangan *Ahl ar-Ra'yi*) di satu pihak, dan pola fiqh Malikiyah (mazhab yang dicetuskan oleh kalangan *Ahl al-Hadits*) di pihak lain.

Dari sudut penggabungan kalangan *Ahl ar-Ra'yi* dan *Ahl al-Hadits* tersebut, sesuatu yang dilakukan oleh Imam asy-Syathibi memiliki aspek persamaan dengan perkara yang disuguhkan oleh Imam asy-Syafi'i dalam karya *Ar-Risalah*, yakni merespons pergolakan pemikiran dua kubu tersebut

dengan membingkai teori baru sebagai tawaran alat analisis untuk membangun paradigma hukum yang sesuai dengan konteksnya. Intinya, baik Imam asy-Syafi'i maupun Imam asy-Syathibi, yang hidup dalam kurun waktu yang berbeda, sama-sama menyikapi sekat mazhab-mazhab pemikiran yang sedang bergolak dengan meletakkan dasar-dasar teori hukum dan paradigma filosofi yang dibutuhkan. Keduanya berupaya untuk mencerahkan kehidupan umat sekaligus menggairahkan pemikiran keagamaan mereka.

Rentang waktu yang cukup panjang antara era Imam asy-Syafi'i dan Imam asy-Syathibi, sekitar tujuh abad lamanya, menyebabkan konten *masterpiece* mereka juga berbeda. Jika dalam *Ar-Risalah* dasar-dasar kaidah kebahasaan yang dominan, maka dalam *Al-Muwafaqat* kaidah *maqashid asy-syari'ah* yang lebih ditonjolkan. Sebagai karya ushul fiqh awal, *Ar-Risalah* mengandung konten pembahasan dasar-dasar ilmu ushul fiqh yang kemudian dilengkapi dan dikembangkan oleh karya-karya sesudahnya. *Al-Muwafaqat* bisa disebut titik klimaks dari seluruh rangkaian proses penyempurnaan karya dalam ilmu ushul fiqh. Tantangan yang dihadapi oleh Imam asy-Syathibi, seperti dijabarkan tersebut, menjadi pelecut untuk merumuskan kajian ushul fiqh sampai pada struktur filosofis setiap hukum dalam proses *istinbath*. Proses filosofi terbentuknya hukum seperti inilah yang kemudian disebut ilmu *maqashid asy-syari'ah*.

Jika tantangan yang dihadapi oleh Imam asy-Syathibi ialah kurang diapresiasinya dimensi *ushul* (pokok), yang tidak lain ialah substansi atau ruh ajaran agama, sehingga umat pada saat itu mudah terjerembab pada perdebatan soal ranting ajaran agama yang sebenarnya tidak urgen, maka pertanyaan yang muncul pada era kita sekarang, tantangan apa yang mengemuka dan bagaimana respons kita? Globalisasi dengan beragam eksesnya tentunya menjadi tantangan utama pada era kita sekarang untuk

mengembangkan konsep hukum ketatanegaraan sesuai konteks perubahan zaman. Perkembangan teknologi informasi dan komunikasi yang sulit dibendung melahirkan sisi manfaat yang bisa kita ambil, selain juga mengandung banyak tantangan yang harus kita waspadai. Dalam kondisi seperti ini, peran ilmu *maqashid asy-syari'ah* sebagai perspektif hukum semakin dibutuhkan untuk menganalisis setiap persoalan hukum yang mengemuka di masyarakat, termasuk hukum ketatanegaraan yang berkaitan langsung dengan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Pada era Imam asy-Syathibi, *maqashid asy-syari'ah* mencapai titik klimaksnya, walaupun ilmu tersebut masih tersubordinasi pada disiplin ilmu ushul fiqh. Hal tersebut sesuai prakondisi dan tantangan yang dihadapi hingga abad ke-8 H. Pada saat ini, tantangan globalisasi dan teknologi informasi menuntut *maqashid asy-syari'ah* untuk dapat semakin berperan. Oleh karenanya, kehadiran *maqashid asy-syari'ah* semakin bermakna dan diperlukan untuk menyikapi aneka persoalan hukum yang terus berkembang dan semakin beragam. Dan, oleh karenanya pula, pada abad ini, *maqashid asy-syari'ah* cenderung dikemas secara tersendiri dan mandiri serta bekerja untuk menganalisis setiap persoalan hukum yang lahir pada era digital ini. Kajian filosofi seperti terdapat dalam *maqashid asy-syari'ah* dirasa sangat penting agar kesimpulan hukum yang dihasilkan tidak bergeser dari tujuan asasi

pensyariatan hukum, yakni untuk menebar kemaslahatan dan menekan terjadinya kemudharatan, kerusakan, dan kesempitan hidup, terutama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Untuk merespons tantangan tersebut, para pakar *maqashid asy-syari'ah* kontemporer menyusun beberapa buku sebagai referensi maupun karya monograf tentang seluk-beluk *maqashid asy-syari'ah*. Mereka melakukan pemaknaan dan klasifikasi beberapa elemen *maqashid asy-syari'ah* secara lebih elaboratif sesuai perkembangan pemikiran yurisprudensi Islam pada saat ini. Hal ini sebagaimana telah dirintis oleh Muhammad at-Thahir ibn 'Asyur (w. 1393 H./1973 M)—selanjutnya disebut Ibnu Asyur—dalam *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyyah*. Setelah wafatnya Imam asy-Syathibi pada abad ke-8 H, kajian *maqashid asy-syari'ah* mengalami kevakuman dalam rentang waktu yang cukup panjang hingga lahirnya karya Ibnu 'Asyur tersebut pada akhir abad ke-14 H.

Pada mulanya, karya tersebut berupa bahan ajar atau materi perkuliahan yang disampaikan Ibnu 'Asyur di Universitas Zaitunah di Tunisia dalam mata kuliah *Maqashid asy-Syari'ah*. Penerbitan naskah ini tidak lain dilatari oleh seruan Ibnu 'Asyur agar para ulama melakukan kewajiban *istinbath al-ahkam*. Seruan tersebut didasarkan pada fakta pentingnya menyikapi aneka persoalan

hukum baru dengan berbagai tantangannya yang cukup kompleks.[61] Mustafa Zayd, seorang pakar *mashlahah* dari Mesir, melukiskan bahwa karya Ibnu 'Asyur tersebut menggunakan metodologi yang mengagumkan dalam membedah konsep *mashlahah*. Lebih jauh lagi, penulis buku tentang kontroversi *mashlahah* versi Najm ad-Din at-Thufi ini mengatakan bahwa sebelum Ibnu 'Asyur, belum pernah ada wacana tentang *mashlahah* dengan bobot kajian yang komprehensif.[62]

Usaha di bidang akademik tersebut dilanjutkan oleh pakar-pakar *maqashid asy-syari'ah* yang lain, seperti 'Alal al-Fasi dengan karyanya *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*; Ahmad ar-Raisuni dengan bukunya *Nazhariyyah al-Maqashid 'inda asy-Syathibi*; Yusuf Hamid al-'Alim dengan karyanya *Al-Maqashid al-'Ammah li asy-Syari'ah al-Islamiyyah*; Jamaluddin 'Athiyah dengan bukunya yang berjudul *Nahwa Taf'il Maqashid asy-Syari'ah* dan masih banyak yang lain.

[61] Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*..., hlm. 42.

[62] Mushthafa Zayd, *Al-Mashlahah fi at-Tasyri' al-Islami wa Najm ad-Din ath-Thufi* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, Tanpa Tahun), hlm. 235.

Peran Logika dalam Pembentukan Kaidah Ushul Fiqh

A. Sejarah Penggunaan Logika Ushul Fiqh

Rasulullah Saw. memiliki multi tugas sebagai pemimpin umat. Di samping sebagai pemegang otoritas *tasyri'* dalam membuat aturan syariat, beliau juga mempunyai kewajiban *tanfidzi* sebagai pelaksana syariat itu sendiri. Selain itu, Rasulullah Saw. sebagai penyampai risalah (mubaligh) juga berkedudukan sebagai imam yang disegani, hakim yang bijaksana, serta mufti yang mendapatkan limpahan ilmu dari Allah Swt. Dengan demikian, Rasulullah Saw. adalah seorang *imam al-a'immah*, *qadhi al-qudhat*, dan

'alim al-'ulama.[63] Oleh sebab itu, pada masa Rasulullah Saw., pembagian ilmu ke dalam beberapa bagian dan sub-subnya belumlah diperlukan. Semua persoalan agama yang muncul pada saat itu akan mendapatkan tanggapan dan penyelesaian langsung dari Rasulullah Saw. berdasarkan bimbingan wahyu. Oleh sebab itu, penggunaan logika dalam kajian hukum pada zaman Rasulullah Saw. belum diperlukan sehingga wajar jika belum muncul teori-teori hukum pada masa-masa awal Islam.

Demikian juga pada masa sahabat, khususnya pada masa kepemimpinan *al-Khulafa' ar-Rasyidin*. Para sahabat yang pernah hidup bersama Rasulullah Saw. benar-benar memahami sebab-sebab turunnya ayat (*asbab an-nuzul*), rahasia-rahasia pembentukan undang-undang (*asrar at-tasyri'*) dalam ajaran agama Islam, dan karakter masyarakat serta keadaan lingkungan ketika wahyu diturunkan. Hal tersebut ditunjang karena bahasa wahyu merupakan bahasa Arab yang sehari-hari mereka gunakan. Inilah alasan atau penyebab utama belum diperlukannya ilmu logika, termasuk logika hukum. Sebab, aktivitas *istinbath* hukum dapat diselesaikan oleh para sahabat tanpa perlu menggunakan kaidah-kaidah tertentu. Pada masa selanjutnya, yakni era tabi'in, juga belum diperlukan ilmu

[63] Syihabuddin al-Qarafi, *Al-Furuq* (Beirut: 'Alam al-Kutub, Tanpa Tahun), juz I, hlm. 205–206.

logika hukum karena mereka belajar fiqh dari para sahabat secara langsung.

Pada masa *tabi' at-tabi'in*, perkembangan zaman semakin pesat, penyebaran Islam semakin meluas ke berbagai daerah, dan pergaulan bangsa Arab pun kemudian bercampur dengan komunitas *'ajam* (bukan Arab). Dalam kondisi seperti ini, umat Islam memerlukan rujukan kaidah-kaidah hukum agar para mujtahid dapat memberikan pemahaman yang benar dan proporsional terhadap al-Qur'an dan sunnah, serta dapat memberikan penyelesaian bagi peristiwa-peristiwa hukum baru yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Dalam kondisi seperti itu, Imam asy-Syafi'i (w. 204 H) merumuskan penggunaan logika hukum dan kaidah-kaidah *istinbath*. Logika hukum yang dibangun oleh Imam asy-Syafi'i dilandaskan pada pesan-pesan teks wahyu, selain juga mengacu pada logika formal. Pada perkembangan berikutnya, ilmu logika hukum lebih dikenal dengan sebutan yurisprudensi Islam atau ilmu ushul fiqh. Muatan logika dalam embrio ilmu yang dibangun oleh Imam asy-Syafi'i tampak jelas dalam *master piece*-nya, *Ar-Risalah*. Imam asy-Syafi'i, dalam *Ar-Risalah*, membuat uraian tentang al-Qur'an, penjelasan sunnah terhadap al-Qur'an, ijtihad yang diformulasikan dalam bentuk *qiyas* (analogi),

serta uraian-uraian lain yang berkaitan dengan rumus-rumus *istinbath al-ahkam* (penggalian hukum).

Pada mulanya, Imam asy-Syafi'i memberi nama buku *Ar-Risalah* tersebut dengan nama *Al-Kitab*. Namun, karena kandungan buku tersebut merupakan hasil surat-menyurat antara Imam asy-Syafi'i, yang saat itu bermukim di Mesir, dengan 'Abd ar-Rahman bin Mahdi yang tinggal di Khurasan (Iraq), maka buku ini kemudian diberi nama *Ar-Risalah* yang berarti "sepucuk surat".[64] Dalam konteks sejarah pembentukan ilmu ushul fiqh tersebut, hubungan Imam asy-Syafi'i dengan ilmu ushul fiqh ibarat hubungan Aristoteles dengan ilmu *mantiq* (logika formal) atau hubungan Imam Khalil bin Ahmad dengan ilmu *'arudh* (*prosody*).[65]

Secara lebih khusus, kelahiran ilmu ushul fiqh sebenarnya dilatari oleh perdebatan pemikiran yang sengit antara kalangan tradisionalis (*Ahl al-Hadits*) di satu pihak, dan kalangan rasionalis (*Ahl ar-Ra'yi*) di pihak lain. Paham tradisionalisme pada saat itu dipelopori oleh Imam Malik (w. 179 H) yang berpusat di Hijaz, sementara

[64] Abdul Wahhab Ibrahim Abu Sulayman, *Al-Fikr al-Ushuli Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah* (Jedah: Dar asy-Syuruq, 1984), hlm. 64 dan 68; Manna' Khalil al-Qaththan, *At-Tasyri' wa al-Fiqh fi al-Islam Tarikhan wa Manhajan* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1985), hlm. 307; Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam, Translated and Edited by Afzal Iqbal* (Islamabad: Islamic Research Institute, Tanpa Tahun), hlm. 92.

[65] Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Ar-Risalah*..., hlm. 13; Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1994), hlm. 178–179.

paham rasionalisme diwakili oleh Imam Abu Hanifah (w. 150 H) di Baghdad. Jika Imam Malik sangat terikat dengan fatwa-fatwa sahabat dan tradisi-tradisi penduduk Madinah dalam aktivitas *istinbath* hukumnya, maka Imam Abu Hanifah yang hidup di kota metropolitan, pada saat itu, sangat rasional dan berhati-hati dalam memilih dan memilah hadits-hadits untuk dapat digunakan sebagai *hujjah syar'iyyah*. Oleh sebab itu, dalam aktivitas *istinbath* hukumnya, Imam Abu Hanifah lebih sering menggunakan analogi (*qiyas*) dibanding teks hadits yang masih diperdebatkan keshahihannya.

Imam asy-Syafi'i benar-benar telah berhasil mencermati latar belakang perdebatan pemikiran kedua kubu tersebut. Pasalnya, Imam asy-Syafi'i pernah berguru pada tokoh-tokoh aliran tradisional di Makkah, sebelum akhirnya merantau ke Madinah untuk belajar ilmu fiqh kepada Imam Malik. Selain itu, Imam asy-Syafi'i melanjutkan perjalanan keilmuannya ke Iraq untuk berguru pada tokoh-tokoh rasional, seperti Muhammad bin al-Hasan (w. 189 H), salah satu murid Imam Abu Hanifah.[66] Dengan modal *rihlah 'ilmiyyah* itu, Imam asy-Syafi'i dapat memadukan penggunaan sumber ajaran suci yang berupa teks dengan

[66] Lihat Mushthafa Sa'id al-Khinn, *Dirasah Tarikhiyyah li al-Fiqh wa Ushulihi wa al-Ittijahat allati Dhaharat fiha* (Damaskus: asy-Syirkah al-Muttahidah, 1984), hlm. 85–86; Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Maktab al-Islami, 1993), juz I, hlm. 92–95; 'Abddul Wahhab Ibrahim Abu Sulayman, *Al-Fikr al-Ushuli Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah...*, hlm. 68–69.

kaidah-kaidah atau logika hukum secara bersamaan. Di satu sisi, ia amat menghormati penggunaan sunnah sebagai sumber inspirasi hukum, dan sisi lain, Imam asy-Syafi'i juga tidak menafikan pentingnya penggunaan analogi dalam penetapan hukum-hukum *syar'i*.[67]

Pengamatan yang komprehensif terhadap kedua aliran pemikiran tersebut mendorong Imam asy-Syafi'i untuk membangun paradigma ushul fiqh dengan membentuk kaidah-kaidah *ushuliyyah* sebagai metode *istinbath al-ahkam* (penggalian hukum). Dengan hadirnya ilmu logika hukum ini, perdebatan sengit antara kedua aliran pemikiran tersebut menjadi berkurang, atau bahkan sirna sama sekali, lantaran satu sama lain kemudian saling memahami hakikat perbedaan dan dapat merujuk semua aspek perbedaannya pada dasar-dasar *istinbath* yang sudah dibangun dan dibukukan oleh Imam asy-Syafi'i.

Dari bangunan paradigma tersebut, ilmu ushul fiqh bisa diklasifikasikan ke dalam dua mazhab pemikiran besar, di samping terdapat mazhab lain yang menggabungkan kedua aliran tersebut. Mazhab-mazhab tersebut mempunyai pengaruh besar terhadap kajian ilmu ushul fiqh serta mempunyai dampak besar terhadap perkembangan kajian hukum-hukum cabang sampai sekarang.

---

[67] Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (USA: The University of Chicago Press, 1969), hlm. 6.

Mazhab pertama ialah Mutakallimin yang sering kali disebut pula Mazhab Jumhur. Disebut Mazhab Mutakallimin karena logika yang digunakan oleh mazhab ini berhubungan erat dengan metodologi yang biasa digunakan ulama ilmu kalam. Sedangkan penyebutan Mazhab Jumhur disebabkan mazhab ini diikuti oleh mayoritas yuris dalam pemikiran hukum Islam. Mereka antara lain ialah ulama-ulama Mazhab Syafi'i, Maliki, Hambali, Syi'ah Imamiyah, Syi'ah Zaidiyah, dan Syi'ah Ibadhiyah. Selain itu, mayoritas ulama kalam Mazhab Mu'tazilah dan Asy'ariyah juga mengikuti metode yang digunakan oleh mazhab ini.[68]

Pendiri Mazhab Mutakallimin ialah Imam asy-Syafi'i. Ia tak lain merupakan *founding father* ilmu ushul fiqh. Mazhab ini secara deduktif membangun kaidah-kaidah berpikir rasional sebagai landasan teori untuk menggali hukum-hukum operasional berdasarkan pada sumber asasinya. Kaidah-kaidah yang mereka bangun kemudian digunakan untuk mengkaji *uslub-uslub* bahasa dan dalil-dalil *syar'i* dengan tidak menafikan aspek rasionalitas.[69] Dengan demikian, metodologi yang digunakan mazhab ini ialah metode teoretis-deduktif yang sangat independen.

[68] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 99; 'Abdul Wahhab Ibrahim Abu Sulayman, *Al-Fikr al-Ushuli Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah...*, hlm. 446.

[69] Abdul Wahhab Ibrahim Abu Sulayman, *Al-Fikr al-Ushuli Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah...*, hlm. 457.

Kaidah-kaidah ushul fiqh yang mereka bangun mampu menghasilkan hukum-hukum operasional (fiqh) tanpa terikat dengan intervensi pemikiran luar.

Sebagai aliran pemikiran yang berdiri sendiri, Mazhab Mutakallimin selalu berusaha meneliti (*tahqiq*) kaidah-kaidah berpikir rasional (*manthiqi*), kemudian menetapkan preskripsi hukum dari indikasi dalil *naqli* dan *'aqli* dari hasil penelitian tersebut. Usaha ini dilakukan tanpa ada pengaruh hasil *istinbath* mazhab lain atau tanpa adanya kaitan dengan pendapat imam tertentu. Oleh sebab itu, tidak mengherankan jika pengikut Imam asy-Syafi'i justru sering berbeda pandangan dengan Imam asy-Syafi'i, khususnya dalam memberikan batasan dan kriteria kaidah-kaidah *istinbath* hukum.[70] Sebagai contoh, Imam asy-Syafi'i menganggap *mafhum muwafaqah* sebagai *qiyas jali*, sementara mayoritas ulama dalam Mazhab Syafi'iyah berpendapat berbeda. Hal itu sebagaimana ditunjukkan oleh Imam al-Ghazali (w. 505 H), Imam al-Amidi (w. 631 H), dan lain-lain, ketika mereka membedakan antara *qiyas* dengan *mafhum muwafaqah*.[71]

[70] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*..., juz I, hlm. 98–99.

[71] Muhammad Bukhayt al-Muthi'i, *Sullam al-Wushul li Syarh Nihayah as-Sul*, dicetak bersama Jamaluddin 'Abd al-Rahim bin al-Hasan al-Asnawi asy-Syafi'i dalam *Nihayah as-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul* (Beirut: 'Alam al-Kutub, Tanpa Tahun), juz II, hlm. 204.

Karya tulis monograf ushul fiqh yang dibukukan dengan menggunakan pendekatan Mazhab Mutakallimin tidaklah terhitung jumlahnya. Di antara monograf yang paling berpengaruh sampai saat ini ialah *Ar-Risalah* karya Imam asy-Syafi'i, *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* karya Imam al-Haramain al-Juwaini, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* karya Imam al-Ghazali, *Al-Mahshul fi Ushul al-Fiqh* karya Imam ar-Razi, dan *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* karya Imam al-Amidi.

Corak pemikiran hukum yang kedua ialah Mazhab Ahnaf, yakni komunitas yuris yang mencoba membangun kaidah-kaidah *ushuliyyah* berdasarkan pernyataan imam-imam mereka dalam Mazhab Hanafi perihal masalah hukum-hukum (fiqh) hasil *istinbath*. Bahkan, sekiranya ada kaidah-kaidah ushul fiqh yang dibangun ternyata bertentangan dengan fiqh hasil ijtihad para imam mazhab, maka mereka meninggalkan kaidah-kaidah tersebut dan beralih pada kaidah yang lebih sesuai dengan fiqh hasil ijtihad imam-imam mazhab mereka.[72] Pada kenyataannya, mazhab ini merujuk pada fiqh-fiqh hasil *istinbath* Imam Abu Hanifah (w. 150 H) dan sahabat-sahabatnya, seperti Imam Abu Yusuf (w. 182 H), Muhammad bin Hasan (w. 189 H), Zufar (w. 158 H), dan lain-lain untuk dijadikan dasar pembentukan kaidah-kaidah ushul fiqhnya.[73] Dalam

[72] Ali Hasbullah, *Ushul at-Tasyri' al-Islami* (Karachi: Idarah al-Qur'an wa al-'Ulum al-Islamiyah, 1987), hlm. 6.

[73] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 99.

kaitan ini, sudah menjadi tradisi bahwa pakar ushul fiqh dari kalangan Mazhab Hanafi tatkala mengemukakan kaidah-kaidah ushul fiqh selalu menyertakan aspek fiqhnya sebagai bahan rujukan.[74]

Dengan demikian, jika Mazhab Mutakallimin membangun terlebih dahulu kaidah-kaidah ushul fiqh agar dapat dijadikan sebagai dasar *istinbath* hukum, maka dalam Mazhab Ahnaf yang terjadi justru sebaliknya, yakni hasil *istinbath* hukum dijadikan dasar untuk membangun kaidah-kaidah *ushuliyyah*. Karena melandaskan kaidah-kaidah *ushuliyyah* pada fiqh hasil *istinbath* itulah, Mazhab Ahnaf ini biasa disebut juga dengan Mazhab Fuqaha yang berarti "pakar-pakar fiqh".

Di antara karya ushul fiqh yang ditulis dengan menggunakan pendekatan Mazhab Ahnaf ialah *Ushul al-Bazdawi* karangan Imam al-Bazdawi, *Ushul as-Sarakhsi* karya Imam as-Sarakhsi, *Taqwim al-Adillah fi al-Ushul* karya Ubaidillah bin Umar ad-Dabusi, dan *Mizan al-Ushul fi Nataij al-'Uqul* karya Muhammad bin Ahmad as-Samarqandi.

Sedangkan corak pemikiran hukum yang ketiga ialah mazhab komparatif yang menggabungkan kedua corak mazhab tersebut. Mazhab ini membangun kaidah-kaidah *ushuliyyah* yang tersendiri untuk dijadikan dasar *istinbath* hukum. Hal ini sebagaimana digunakan Mazhab

[74] *Ibid.*, hlm. 99–100.

Mutakallimin. Selain itu, mereka juga menggunakan fiqh hasil *istinbath* imam-imam mereka untuk dijadikan dasar membangun kaidah-kaidah *ushuliyyah* sebagaimana yang diperagakan Mazhab Ahnaf. Mazhab ini diikuti oleh para ulama usul fiqh dari berbagai mazhabnya, seperti ulama dalam Mazhab Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, Zhahiriyah, dan lain-lain.

Beberapa karya ushul fiqh yang ditulis menggunakan pendekatan mazhab gabungan ini ialah *Tanqih al-Ushul* karya Shadr asy-Syari'ah, *Badi' al-Nidham al-Jami' baina Kitab al-Bazdawi wa al-Ihkam* karya Ahmad bin Ali as-Sa'ati al-Baghdadi, *Jam'u al-Jawami'* karya Taj at-Din Abdul Wahhab bin Ali as-Subki, dan *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Ushul* karya Imam asy-Syaukani.

Pembagian mazhab ushul fiqh menjadi tiga bagian tersebut merupakan pembagian konvensional yang sudah lazim dipakai dalam kajian sejarah ilmu ushul fiqh sejak fase pembukuannya pada abad ke-2 H. Namun, sebagian pakar ushul fiqh modern kurang setuju dengan formulasi pembagian tersebut lantaran kurang menyentuh struktur inti ushul fiqh. Musa bin Muhammad bin Yahya al-Qarni—selanjutnya disebut Musa al-Qarni—tidak setuju dengan pembagian tersebut. Menurutnya, pembagian mazhab ushul fiqh tidak terbatas pada tiga bagian, tetapi dapat diperluas lagi menjadi lima mazhab pemikiran. Tambahan

dua mazhab lainnya, menurut guru besar ushul fiqh berkebangsaan Saudi Arabia ini, ialah sebagai berikut:

1. Mazhab *al-Istiqra'i al-Kulli*, yaitu mazhab ushul fiqh yang menyoroti hukum-hukum syariat serta tujuan-tujuan pensyariatannya (*maqashid asy-syari'ah*) secara *kulli* atau menyeluruh. Dengan kata lain, fokus kajian ushul fiqh dalam mazhab ini ialah hukum-hukum *kulli* yang dilandaskan pada *maqashid asy-syari'ah*. Kitab ushul fiqh yang dapat mewakili mazhab ini ialah *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah* karya Imam asy-Syathibi.[75] Kitab ushul fiqh Mazhab Malikiyah ini dalam pembagian mazhab ushul fiqh konvensional sebelumnya dimasukkan ke dalam mazhab gabungan.
2. Mazhab *at-Tafri'i*, yaitu mazhab ushul fiqh yang mencoba menghubungkan hukum-hukum tingkat cabang (*al-furu'*) dengan dalil-dalilnya di level induk

(*al-ushul*). Mazhab ini mengkaji aspek perbedaan para pakar ushul fiqh mengenai suatu persoalan hukum dengan merujuk pada dalil-dalil yang dikemukakan masing-masing pihak. Dengan demikian, kitab-kitab ushul fiqh dalam mazhab ini tidak mengkaji persoalan di luar yang diperdebatkan di kalangan

[75] Musa bin Muhammad bin Yahya al-Qarni, *Murtaqa al-Wushul ila Tarikh 'Ilm al-Ushul* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, 1414 H), hlm. 39; 'Abdul Karim bin Ali bin Muhammad an-Namlah, *Al-Muhadzdzab fi 'Ilm Ushul al-Fiqh al-Muqarin* (Riyadh: Maktab ar-Rasyid, 1999), jilid I, hlm. 65.

para pakar ushul fiqh, khususnya masalah-masalah yang diperselisihkan secara substantif dan maknawi di kalangan mereka.[76] Kitab ushul fiqh yang dapat merepresentasikan mazhab ini antara lain ialah *Takhrij al-Furu' ala al-Ushul* karya Imam az-Zanjani, dan *Al-Tamhid fi Takhrij al-Furu' ala al-Ushul* karya Imam al-Asnawi.

Secara umum, pembagian mazhab ushul fiqh yang dilakukan oleh Musa al-Qarni tidak memiliki aspek perbedaan mendasar dengan hal yang dikerjakan oleh pakar-pakar ushul fiqh sebelumnya. Dua tambahan mazhab baru yang dilakukan Musa al-Qarni sebenarnya telah dikategorikan oleh mazhab gabungan dalam pembagian mazhab ushul fiqh konvensional.

Pertimbangan Musa al-Qarni memasukkan kedua mazhab tambahan secara tersendiri lebih bersifat teknis ketimbang permasalahan yang sebenarnya. Mazhab *al-Istiqra'i al-Kulli*, misalnya, dimasukkan ke dalam mazhab tersendiri oleh Musa al-Qarni karena ia memang secara khusus menyoroti hukum-hukum *kulli* dengan pijakan *maqashid asy-syari'ah*. Begitu juga dengan Mazhab *at-Tafri'i*, dimasukkan sebagai mazhab tersendiri karena ia secara

[76] *Ibid.*

spesifik menghubungkan hukum-hukum cabang dengan dalil-dalil yang menjadi pijakannya.

B. Logika Induktif, Deduktif, dan Dialektis dalam Ushul Fiqh

Logika menempati posisi sentral dalam tradisi pemikiran ushul fiqh. Selain mengacu pada wahyu verbal, rumusan kaidah ushul fiqh juga didasarkan pada pijakan logika formal. Kondisi seperti ini yang menyebabkan ilmu tentang metodologi *istinbath al-ahkam* (penggalian hukum-hukum) tidak mudah lekang oleh waktu. Logika, dengan perhatian utamanya pada aktivitas penyusunan argumen yang benar, dibangun untuk mempelajari beragam metode dan prinsip yang digunakan untuk membedakan penalaran yang lurus dan menyimpang. Logika induktif dan deduktif merupakan cara kerja yang khas dalam dunia pemikiran ushul fiqh. Kedua jenis logika ini sering kali dipertimbangkan lantaran ada dua hal yang terus memiliki hubungan simbiosis dalam proses pembentukan hukum. Yang pertama ialah fakta dan realitas masyarakat sebagai subjek hukum, sedangkan yang kedua ialah substansi hukum yang perlu dikreasikan berdasarkan nalar manusia, selain juga mengacu pada ketentuan wahyu yang banyak mengungkapkan persoalan hukum secara global.

Dalam tradisi pemikiran ilmu ushul fiqh, logika induktif maupun deduktif sering kali digunakan dalam proses penggalian hukum-hukum sesuai prinsip *istidlal* sebagai instrumen penting dalam merumuskan preskripsi hukum. *Istidlal* merupakan mekanisme *istinbath* dengan mengacu pada dalil-dalil *'aqli* (nalar logika) untuk merumuskan sebuah ketentuan hukum. Penggunaan logika dalam ilmu ushul fiqh semakin menemukan momentumnya karena jumlah dalil *naqli* (teks wahyu) yang sangat terbatas harus didialogkan dengan peristiwa hukum yang tidak mengenal limit ruang dan waktu. Dalam hal ini, teks wahyu sering kali menganjurkan penggunaan logika secara maksimal, termasuk dalam proses penggalian hukum-hukum operasional ajaran agama.

Logika mengarahkan perhatian utamanya pada aktivitas penyusunan argumen yang benar. Karena itu,
logika mempelajari beragam metode dan prinsip yang digunakan untuk membedakan penalaran yang lurus dan tidak lurus. Para yuris mempunyai anggapan bahwa logika hanya berkaitan dengan kepentingan konsekuensi logis antara kesimpulan dan premis-premisnya. Dengan begitu, logika bukan sekadar berpikir, sebagaimana kodrat rasional manusia, melainkan berpikir yang lurus atau membahas jalan pikiran atas dasar postulat-postulat hukum pemikiran sehingga dapat menghindarkan manusia dari kesalahan dan kesesatan. Oleh karena itu, logika disebut juga sebagai

ilmu pengetahuan. Sebab, logika merupakan kumpulan pengetahuan yang tersusun secara sistematis dan berdasarkan hukum serta asas-asas yang harus ditaati agar seseorang dapat berpikir dengan tepat, teratur dan lurus. Cara berpikir seperti ini harus dilatih setiap saat sehingga dapat menjadi terampil.[77]

Penalaran berdasarkan logika yang disandarkan pada prinsip-prinsip hukum sangat berguna untuk memberikan refleksi kritis terhadap wacana-wacana ilmiah yang ditampilkan untuk memperkaya bidang teori hukum. Interpretasi aturan perundang-undangan juga sangat dipengaruhi oleh pertimbangan berdasarkan penalaran terhadap prinsip-prinsip hukum. Bentuk klasik penalaran hukum sebenarnya mengikuti prinsip-prinsip logika yang disebut silogisme, yakni penalaran yang dilakukan secara langsung dan sempurna. Penalaran hukum dalam bentuk silogisme mengandung tiga unsur, yaitu premis mayor (pernyataan hukum), premis minor (fakta hukum), dan kesimpulan sebagai penerapan premis mayor kepada premis minor.[78]

Dalam praktiknya, meskipun aturan hukum telah cukup jelas tetapi dalam menghadapi kasus-kasus hukum konkret, seorang yuris akan menggunakan keyakinannya

[77] Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif* (Malang: Bayumedia Publishing, 2006), hlm. 242.

[78] *Ibid.*, hlm. 247–248.

sesuai prosedur ilmiah yang bermuara pada perumusan perkara yang menjadi premis mayor terhadap suatu fakta hukum. Sekalipun logika mengajarkan segala sesuatu yang diperlukan untuk menghindarkan kesalahan dalam rangka mencapai kebenaran, tetapi ia belum mengajarkan kebenaran materi pemikiran. Oleh karenanya, dalam ilmu hukum, premis-premisnya belum ada sehingga harus diciptakan. Aturan-aturan hukum yang dipandang sebagai premis mayor selalu memerlukan kualifikasi atau interpretasi dalam konteks kenyataan faktual yang konkret. Selain itu, dinamika kehidupan juga selalu memunculkan situasi baru yang belum memiliki aturan yang dapat diterapkan. Oleh karena itu, aturan hukum selalu mengalami pembentukan.[79]

Dalam konteks inilah, peran logika menemukan momentumnya untuk membentuk teori hukum yang bisa diterapkan sesuai konteks perubahan. Logika induktif dan deduktif sering kali menjadi opsi yang ditawarkan oleh para yuris. Logika induktif digunakan untuk menarik kesimpulan dari kasus-kasus individual yang mempunyai jangkauan sangat spesifik menjadi kesimpulan yang bersifat umum. Sementara, logika deduktif adalah sebaliknya, yakni digunakan untuk menarik kesimpulan dari hal yang bersifat umum menjadi kasus yang bersifat

[79] *Ibid.*, hlm. 249.

individual. Dalam tradisi pemikiran ilmu ushul fiqh, penggunaan logika induktif sering direpresentasikan oleh Mazhab Ahnaf, sedangkan logika deduktif banyak digunakan oleh Mazhab Mutakallimin yang diprakarsai oleh Imam asy-Syafi'i.

Jika mazhab pertama tersebut sering menginduksi kasus-kasus hukum secara spesifik menjadi teori dan kaidah-kaidah penalaran hukum secara umum, maka mazhab kedua sebaliknya, yakni sering mendeduksi kaidah-kaidah umum tentang penggalian hukum terhadap kasus-kasus hukum yang bersifat khusus. Dengan perkataan lain, Mazhab Ahnaf dalam paradigma fiqhnya berangkat dari kasus-kasus hukum yang dihadapi masyarakat secara khusus, kemudian ditarik kesimpulan menjadi postulat kaidah *istinbath* hukum. Sebaliknya, kalangan Mutakallimin sengaja membangun kaidah-kaidah *ushuliyyah* secara mandiri, baru kemudian diterapkan dalam penyimpulan hukum-hukum secara khusus yang terjadi di tengah masyarakat. Preseden yang ditampilkan kedua mazhab besar ini menunjukkan bahwa logika induktif dan deduktif merupakan cara kerja yang khas dalam dunia pemikiran ushul fiqh. Pada tahapan perkembangan selanjutnya, pemaduan dua jenis berpikir logis ini tidak dapat dihindarkan sesuai dengan tingkat perkembangan pranata sosial. Pada akhirnya, cara kerja para yuris memiliki asal-usul yang sama dengan mengetengahkan

dan mengembangkan logika induktif dan deduktif secara terintegrasi.

Selain kedua cara berpikir logis tersebut, terdapat jenis lain dalam tradisi pemikiran ushul fiqh, yaitu logika dialektis. Logika ini digunakan untuk mengkompromikan aneka perbedaan pendapat antara yuris yang satu dengan yang lain. Seperti yang telah kita ketahui bahwa dalam khazanah fiqh sarat dengan diferensiasi pendapat hukum (*ikhtilaf*), bukan pertentangan (*khilaf*). Dalam kondisi seperti ini, antara tesis yang satu dengan yang lain bisa ditarik sintesis sebagai upaya dialektika dalam perumusan hukum Islam. Oleh karena itu, dalam terminologi ilmu ushul fiqh selanjutnya populer istilah *at-tarjih*, yakni upaya seleksi dan memilih pendapat-pendapat yang proses *istidlal*-nya dinilai lebih mendekati kebenaran. Logika lain yang justru lebih mengkristal dalam tradisi pemikiran ushul fiqh adalah logika analogi atau dalam bahasa Arab disebut *qiyas*. Dikatakan lebih mengkristal lantaran logika ini dalam ilmu ushul fiqh diposisikan sebagai sumber hukum *'aqli* beserta jenis-jenis logika lain, seperti *istihsa*n, *mashlahah mursalah*, *'urf*, *istishhab*, dan lain-lain.

Penggunaan logika dalam pengembangan hukum mutlak diperlukan lantaran teks wahyu hadir dalam performanya yang kebanyakan bersifat *zhanni* yang mengatur persoalan hanya secara garis besar. Teks wahyu

sebagai acuan formal pembentukan hukum mempunyai nilai kebenaran absolut. Namun, preskripsi hukum sebagai hasil pemahaman nalar terhadap wahyu memiliki kebenaran *nisbi* atau relatif. Seperti kita ketahui bersama bahwa sumber penggalian hukum Islam merupakan perpaduan antara teks wahyu dan nalar ijtihad. Sebagai hasil penalaran ijtihad, preskripsi hukum mempunyai nilai akademis yang tinggi sehingga dapat digunakan sebagai aturan operasional sehari-hari.

Ilmu hukum, selain bersifat preskriptif, juga merupakan ilmu terapan. Sebagai suatu ilmu terapan, ilmu hukum dipelajari untuk dipraktikkan di tengah kehidupan masyarakat. Akan tetapi, praktik hukum dalam hal ini tidaklah harus bersifat ligitasi. Praktik hukum tidak selalu berkonotasi dengan adanya sengketa. Sebaliknya, praktik hukum dapat saja berupa telaah atas suatu kontrak tertentu, pembuatan kontrak, audit hukum, atau penyiapan naskah akademis suatu rancangan undang-undang. Dari hasil telaah tersebut dapat dibuat opini atau pendapat hukum. Opini atau pendapat hukum yang dikemukakan oleh ahli hukum merupakan suatu preskripsi. Untuk dapat memberikan preskripsi keperluan praktik hukum dibutuhkan penelitian hukum.[80]

[80] Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), hlm. 37.

Penerapan hukum harus dilandaskan pada teori-teori maupun prinsip-prinsip hukum secara umum, baik secara deduktif maupun induktif. Anggapan yang mengatakan bahwa praktik tidaklah harus sama dengan teori merupakan suatu anggapan yang sangat naif. Dalam setiap ilmu terapan, termasuk ilmu hukum, penerapan ilmu harus didasarkan pada teori yang telah dibangun sebelumnya. Jika tidak, maka bukan saja dapat memutus mata rantai ilmu pengetahuan secara akademis, melainkan sekaligus menyebabkan gagalnya penerapan ilmu itu sendiri. Kesalahan menafsirkan teori ke dalam praktik dapat juga berujung pada gagalnya penerapan sebuah ilmu.

Teori hukum merupakan refleksi terhadap teknik hukum tentang cara seorang ahli hukum berbicara hukum dan melihatnya dari perspektif yuridis ke dalam bahasa nonyuridis, sekaligus tentang alasan pembenaran terhadap hukum yang ada. Pada masa lalu, teori hukum sering juga dinamakan "ajaran hukum" yang tugasnya antara lain menerangkan berbagai pengertian dan istilah-istilah dalam hukum, menyibukkan diri dengan hubungan antara hukum, logika, dan metodologi. Pada satu sisi, teori hukum mengandung filsafat ilmu dari ilmu hukum, sedangkan di sisi lain, teori hukum merupakan ajaran metode untuk praktik hukum.[81]

---

[81] Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif...*, hlm. 181–182.

Dalam melakukan penerapan suatu ilmu tertentu, terdapat cara dan strategi tertentu pula agar penerapan tersebut membuahkan hasil yang maksimal. Di sinilah letak suatu *art* atau seni dalam penerapan suatu keilmuan. Pada titik ini, menambahkan unsur lain di luar teori bukanlah suatu penyimpangan. Teori dan prinsip keilmuan tetap dipegang, hanya dalam menerapkannya diperlukan keluwesan dan teknik tertentu. Dengan demikian, pandangan yang menyatakan bahwa praktik tidak harus mengikuti teori tentu tidak dapat diterima. Praktik yang tidak didasarkan pada teori adalah kegiatan coba-coba tanpa dasar dan pijakan. Ada kalanya dalam praktik ditemukan suatu hal baru yang mungkin tidak didapatkan dalam teori, tetapi hal ini sangat langka. Jika hal ini terjadi, perlu dikembalikan pada teori dasarnya. Apabila teori dasarnya tidak dapat menjawab, barulah dapat dikatakan bahwa hal ini merupakan sesuatu yang baru yang perlu ditelaah lebih jauh sehingga dapat dibuatkan teorinya.[82]

Output dari suatu kajian hukum ialah preskripsi yang berupa rekomendasi atau saran. Saran dalam konteks ini bukan sekadar anjuran. Sebab, bagaimanapun ilmu hukum adalah ilmu terapan sehingga saran yang harus dihasilkan dari penelitian harus juga dapat diterapkan. Dengan perkataan lain, saran yang merupakan preskripsi

[82] Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum...*, hlm. 39–40.

tersebut bukan berupa sesuatu yang bersifat khayalan atau angan-angan yang jauh tinggi ke awan. Sebaliknya, ia harus aplikatif sesuai karakter ilmu hukum yang bersifat terapan.[83]

Output berupa preskripsi tersebut dalam hukum Islam dikenal dengan fiqh produk. Sementara, alat analisisnya berupa kerangka berpikir rasional disebut fiqh proses. Fiqh proses dalam konteks ini identik dengan perangkat penalaran ilmiah yang mempunyai pretensi agar teks wahyu bisa membumi sehingga dapat mewujud sebagai aturan hukum operasional yang kemudian menjadi pijakan umat manusia dalam pranata sosialnya. Hukum Islam, dengan demikian, sesungguhnya melibatkan nalar manusia dalam proses pembentukannya, tetapi ia tetap mempunyai rujukan teks wahyu, baik secara detail dan mikro (*juz'i/ tafshili*) maupun secara abstrak dan makro (*kulli/ijmali*).

C. Artikulasi Wahyu dan Logika Ushul Fiqh

Nalar berpikir merupakan ciri khas manusia yang dapat membedakan dirinya dari makhluk lain. Dalam sejarah pemikiran agama, nalar manusia sering dipertentangkan *vis a vis* wahyu Tuhan. Padahal wahyu Tuhan,

[83] *Ibid.*, hlm. 41.

melalui beberapa firman-Nya dalam kitab suci, telah banyak mendelegasikan nalar dan logika manusia dalam menyikapi beragam persoalan yang bersifat profan (keduniaan). Penaklukan logika di bawah otoritas wahyu pernah mencapai klimaksnya pada abad pertengahan. Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, pernah terjadi era taklid buta hingga penggunaan nalar ijtihad diharamkan. Kondisi seperti ini dibarengi tumbuh suburnya asketisisme yang cenderung mengabaikan dimensi alam nyata dan mengedepankan realitas alam metafisika. Akibatnya, peran agama menjadi terisolasi dari belantika kehidupan sosial sehari-hari.

Dalam tradisi pemikiran agama Kristen, kondisi seperti itu juga pernah terjadi yang kemudian menyemangati lahirnya *Renaissance*, yakni pencerahan kembali Eropa pada abad ke-14 M. Pada saat itu, posisi akal telah terbukti ditaklukkan oleh otoritas agamawan sebagai pemegang otoritas gereja. Akibatnya, agama menjadi terisolasi dari pranata hidup sehari-hari. Agama direduksi menjadi hal yang hanya berurusan dengan ritual keagamaan. Selebihnya, dalam persoalan kemasyarakatan, agama dianggap tidak memiliki domain karena ranah tersebut tidak memiliki keterkaitan langsung dengan agama.

Sebaliknya, di era digital seperti sekarang ini, posisi nalar dan logika teramat sentral dan istimewa melampaui

pembenaran atau bahkan pemutlakan nilai-nilai agama. Rentetan revolusi industri yang terjadi sejak generasi 1.0 pada abad ke-18 M hingga generasi 4.0 pada era digital saat ini telah mengubah posisi agama sejajar dengan fenomena sosial biasa. Akibatnya, diakui atau tidak, tampilan modernitas dalam batas-batas tertentu dapat mendistorsi persoalan etika dan moralitas yang sangat dijunjung oleh ajaran agama.

Oleh sebab itu, era disrupsi seperti belakangan ini diharapkan dapat mengembalikan jati diri agama dengan *performance* yang lebih rasional. Otoritas wahyu idealnya dikawinkan dengan penafsiran nalar objektif untuk menyikapi aneka perkembangan yang bersifat niscaya. Penyikapan seperti ini penting dikemukakan dalam rangka aktualisasi diri menghadapi persoalan-persoalan hukum

baru yang terus mengemuka. Oleh karena itu, pertautan antara teks wahyu dengan logika menjadi sangat menarik dimaknai secara teologis untuk memunculkan diktum-diktum hukum yang sangat dibutuhkan masyarakat.

Pada prinsipnya, hukum bukan lahir untuk dirinya sendiri, melainkan bekerja untuk kemaslahatan masyarakat. Untuk memunculkan kemaslahatan dalam pengertiannya yang substantif, perlu pengartikulasian wahyu dan akal dalam merumuskan ketentuan hukum yang dibutuhkan oleh realitas masyarakat yang terus

berkembang. Segala ketentuan hukum sesungguhnya dilandaskan pada dalil-dalil wahyu yang sangat transendental. Namun, wahyu verbal pada umumnya mengungkapkan persoalan secara makro dan garis besar. Lantaran itu, keterlibatan logika dan nalar ijtihad atau *istinbath* dalam merumuskan aneka ketentuan hukum tidak bisa dihindarkan. Wahyu yang mengatur persoalan secara makro dalam terminologi yurisprudensi Islam disebut dalil *kulli* atau *ijmali*. Sementara, teks wahyu yang mengungkap persoalan secara detail disebut dalil *juz'i* atau *tafshili*.

Dalil *kulli-ijmali*, dengan demikian, merupakan dalil global yang tidak menunjukkan ketentuan-ketentuan hukum tertentu secara tersurat. Sebaliknya, ia secara tersirat berupa indikator-indikator yang menunjukkan pada beberapa segmen hukum agar terus dapat relevan dengan perkembangan masyarakat. Jenis dalil *kulli* tersebut, misalnya, seperti teks wahyu yang memuat larangan melakukan perusakan. Teks seperti ini tidak mengarah kepada ketentuan hukum pada peristiwa tertentu, melainkan mencakup beragam peristiwa hukum yang di dalamnya mengandung perusakan. Oleh karena itu, tidak terkira jumlahnya peristiwa yang ketentuan hukumnya dilandaskan pada teks wahyu seperti ini. Sebut saja sebagai misal, keharaman mengonsumsi narkoba dan perbuatan-perbuatan lain yang dapat merusak diri sendiri maupun orang lain. Sedangkan dalil *juz'i-tafshili*

adalah sebaliknya, yaitu dalil-dalil terperinci berupa teks wahyu yang menunjukkan hukum-hukum tertentu pula secara tersurat. Contohnya ialah teks wahyu yang dengan lugas menunjukkan hukum wajib melakukan shalat fardhu, puasa Ramadhan, keharaman berzina, mencuri, membunuh, dan sebagainya.

Keberadaan dalil *kulli* seperti yang telah disebutkan berfungsi memayungi penggunaan logika dan nalar ijtihad untuk merumuskan ketentuan hukum dalam level operasionalnya. Setiap preskripsi hukum yang dibangun berdasarkan logika, pada waktu bersamaan, memiliki pijakan wahyu dalam wujud dalil-dalil *kulli* tadi. Di sinilah letak interaksi wahyu dan akal budi dalam membentuk preskripsi hukum. Sungguhpun demikian, wahyu dan akal budi tetap memiliki aspek perbedaan. Jika wahyu

bersifat transendental dan memiliki kebenaran absolut, maka akal budi manusia merupakan anugerah Tuhan yang diperintahkan untuk menyusun kriteria dalam mengevaluasi suatu argumen yang benar. Bobot kebenaran yang terkandung dalam penalaran dan penelaahan manusia tetap relatif, tetapi mempunyai dimensi ilmiah yang sangat dijunjung dan dianjurkan oleh agama untuk senantiasa terus dilestarikan.

Betapapun wahyu bersifat universal dan mutlak, tetapi ia tidak dapat di-*breakdown* menjadi diktum-diktum

hukum terperinci tanpa keterlibatan nalar dan logika. Pada prinsipnya, logika mempunyai tugas mempelajari metode dan prinsip yang sesuai dengan konteks hukum yang kompatibel dengan nilai-nilai kemaslahatan dan keadilan. Untuk mengaitkan dan menghubungkan kandungan teks wahyu dengan konteks kemaslahatan yang mesti diapresiasi dalam setiap aktivitas penggalian hukum sangat diperlukan perangkat nalar dan logika sebagai mediator.

Preskripsi hukum tidak lahir dari ruang yang kosong dan tidak bekerja untuk dirinya sendiri, melainkan untuk membangun dan menatakelola kehidupan yang berkeadilan dan berperadaban. Teks wahyu yang memayungi tujuan luhur seperti ini amat terbatas jumlahnya jika dibandingkan dengan jumlah peristiwa hukum yang terus bergerak dinamis. Dalam kondisi seperti ini, mengandalkan

teks wahyu semata tidaklah cukup memadai dalam menyikapi persoalan kemanusiaan yang berdimensi hukum sehari-hari. Karena itu, wujud wahyu dalam Islam harus dikombinasikan dengan nalar dan logika untuk merumuskan diktum-diktum hukum sebagai panduan manusia mukalaf. Dalam kaitan ini, peran ijtihad memiliki momentumnya guna mengejawantahkan nilai-nilai ajaran suci ke dalam wujud nyata kehidupan sehari-hari. Ijtihad merupakan penalaran ilmiah dengan menggunakan metode *aqliyyah* dan *syar'iyyah* sehingga dapat memproduksi hukum-hukum operasional sesuai dengan kenyataan ilmu

pengetahuan modern. Ijtihad mempunyai peran sentral dalam merumuskan prinsip-prinsip dasar seluruh aktivitas pemikiran keagamaan.

Begitu sentralnya peran nalar ijtihad sehingga kita dapat menyatakan bahwa sumber hukum dalam agama Islam hanya ada tiga, yaitu al-Qur'an, hadits, dan ijtihad. Sementara, sumber-sumber hukum yang lain, seperti *al-Ijma'* (konsensus para mujtahid), *al-Qiyas* (analogi), *al-Istihsan* (penganggapan baik), *al-Istishhab* (pemberlakuan hukum masa lampau), *al-Mashlahah al-Mursalah* (kemaslahatan yang tidak terdapat *nash*-nya dalam agama), *al-'Urf* (adat kebiasaan), *Syar'u Man Qablana* (syariat-syariat sebelum kita), dan lain sebagainya merupakan pengejawantahan dari kreativitas nalar ijtihad.

Artikulasi teks wahyu dan nalar ijtihad semakin

mendapatkan momentumnya ketika komposisi teks al-Qur'an dan hadits menunjukkan angka tidak berimbang, yakni lebih banyak ragam teks yang *zhanni* (dapat disentuh oleh nalar ijtihad) ketimbang teks yang *qath'i* (tidak dapat diakses nalar ijtihad karena wataknya yang *immutable*). Yusuf al-Qardhawi, pemikir Islam kontemporer berkebangsaan Mesir, menyatakan bahwa sekitar sepuluh persen teks ajaran suci berupa postulat-postulat hukum *qath'i* yang konstan. Segmen ini mesti diterima apa adanya tanpa harus beradaptasi dengan perubahan-perubahan

yang ada di sekitarnya. Termasuk dalam segmen ini ialah persoalan-persoalan dasar menyangkut sendi-sendi ajaran agama. Sementara, selebihnya (sembilan puluh persen) berupa aturan-aturan global yang bersifat *zhanni*. Segmen kedua ini merupakan hukum-hukum operasional yang langsung bersentuhan dengan fenomena sosial dan kemasyarakatan. Segmen ini menerima akses perubahan sepanjang tetap mengacu pada pesan-pesan moral yang terkandung dalam ajaran suci secara global dan tersirat.[84]

Dalam kaitan ini, kalangan yuris Islam sering membuat postulat bahwa teks ajaran dalam Islam ibarat sebuah gunung es yang puncaknya terapung di permukaan laut. Sepuluh persennya dapat terlihat dengan jelas di atas permukaan air, sementara sembilan puluh persen sisanya terendam di bawah air, yang untuk menyelami dan mengetahuinya membutuhkan perangkat dan peralatan yang tidak ringan, yakni berupa nalar ijtihad.

Segmen yang sepuluh persen merupakan aturan baku yang ditunjukkan oleh teks ajaran secara tersurat dan konstan (*qath'i*) tanpa memberikan peluang penafsiran lain. Jenis dan ragam ajaran semacam ini dapat diklasifikasikan secara detail sebagai berikut:

[84] Yusuf al-Qardhawi, *Al-Ijtihad wa at-Tajdid baina adh-Dhawabith asy-Syar'iyyah wa al-Hayah al-Mu'ashirah*, dibahasan *Dasar Pemikiran Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, Tanpa Tahun), hlm. 75.

1. Pokok-pokok akidah, seperti iman kepada Allah Swt., para malaikat-Nya, kitab-kitab suci-Nya, para rasul-Nya, dan hari akhir.
2. Rukun Islam yang lima: membaca dua kalimat syahadat, mendirikan shalat lima waktu, membayar zakat, menjalankan puasa Ramadhan, serta menunaikan ibadah haji bagi yang mampu.
3. Perbuatan-perbuatan terkutuk yang secara tegas dilarang oleh teks ajaran agama, seperti sihir, pembunuhan, berbuat zina, mencuri, mengadu domba, menggunjing sesama, dan sebagainya.
4. Perbuatan-perbuatan terpuji yang telah digariskan oleh teks ajaran agama sebagai cabang iman, seperti berperilaku jujur, tepercaya (*amanah*), menjaga harga diri, sabar, menepati janji, dan jenis-jenis perangai baik (*al-akhlaaq al-kariimah*) yang lain dalam agama Islam.
5. Jenis-jenis ajaran yang lain dalam agama Islam yang pengaturannya telah dibakukan oleh nash *qath'i*, seperti tata cara akad nikah, talak, rujuk, dan sebagainya.[85]

Sementara itu, segmen yang sembilan puluh persen merupakan jenis ajaran yang bisa beradaptasi dan dapat disentuh oleh perubahan sesuai konteks ruang dan waktu.

[85] Yusuf al-Qardhawi, *Al-Khasha'ish al-'Ammah li al-Islam* (Tanpa Kota: Dar al-Ma'rifah, Tanpa Tahun), hlm. 220–221.

Kenyataan lebih besarnya persentase segmen kedua (*zhanni*) ketimbang segmen pertama (*qath'i*) menunjukkan besarnya peluang nalar untuk ikut merumuskan perwajahan ajaran agama pada tataran praktiknya. Tidak hanya itu, kenyataan seperti ini juga merefleksikan nilai-nilai eksternal dan universal ajaran agama. Lantaran dengan wataknya yang adaptif ini, agama Islam tidak sekadar *appreciate* terhadap penggunaan nalar, tetapi juga akan selalu tampil kompatibel dengan dinamisasi sosial yang terus bergulir dari waktu ke waktu. Sebagai refleksi atas fenomena sosial yang berwatak dinamis, tentu akan selalu muncul persoalan-persoalan kemanusiaan dan peristiwa-peristiwa hukum yang baru setiap saat. Ini bisa diantisipasi bila nilai-nilai multi-dimensional ajaran agama dapat dipahami secara jernih dan diimplementasikan secara konsekuen dan proporsional.

Absolutisme pemahaman agama secara sakral dan literal hanya berada pada titik persentase cukup kecil (sepuluh persen). Sementara, pada titik persentase sisanya yang lebih besar, agama Islam membuka pintu wacana selebar-lebarnya untuk menguak nilai-nilai multi-dimensional ajaran keagamaan melalui nalar ijtihad. Dalam kaitan ini, agama Islam memosisikan rasio pada martabat yang amat terhormat guna mengaktualisasikan nilai-nilai ajaran suci ke dalam wujud kehidupan riil masyarakat sehari-hari. Dengan demikian, dalam persoalan ritual

keagamaan sehari-hari, tidak diperlukan pengembangan secara inovatif karena wataknya yang *immutable*. Sebaliknya, menyangkut persoalan kemanusiaan dan kemasyarakatan sehari-hari, Islam mendelegasikan nalar untuk mengembangkannya ke arah yang lebih dinamis. Oleh karena itu, dalam sebuah *legal maxim* atau kaidah fiqh dikatakan:

الْأَصْلُ فِي الْعِبَادَةِ التَّحرِيْمُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيْلُ عَلَى خِلَافِهِ.

"Hukum asal amalan ibadah (ritual) adalah haram hingga terdapat dalil-dalil yang menunjukkan hukum kebalikannya."

الْأَصْلُ فِي الْمُعَامَلَةِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيْلُ عَلَى خِلَافِهِ.

"Hukum asal praktik muamalah adalah boleh dilakukan hingga ada dalil yang menunjukkan hukum kebalikannya."

Dengan mengacu kepada kedua kaidah tersebut, maka dalam persoalan ibadah, kita tidak perlu melakukan

kreativitas bentuk amalan baru selain yang sudah ditetapkan ole teks-teks wahyu. Dalam soal shalat, misalnya, kita tidak perlu memodifikasi dan mengembangkan jumlah shalat wajib sehari semalam, jumlah rakaatnya, jumlah rukuknya, cara-cara sujudnya, dan seterusnya. Begitu juga dalam soal amalan ritual lain, seperti puasa wajib, puasa sunnah, haji, dan sebagainya.

Sebaliknya, dalam persoalan muamalah atau interaksi sosial sehari-hari, kita bebas mengembangkannya sejauh tidak bertentangan dengan teks-teks umum yang telah menggariskan acuan prinsip-prinsipnya. Selagi tidak terdapat teks yang mengharamkan, maka kita diberi kebebasan untuk berkreasi dan mengembangkannya sesuai konteks kemaslahatan yang mengitari. Karena itu, kaidah yang kemudian dikembangkan oleh para yuris

muslim dalam soal muamalah ini ialah prinsip *al-bara'ah al-ashliyyah* yang berbunyi:

عَدَمُ الدَّلِيْلِ دَلِيْلٌ.

"Tidak adanya dalil (baik yang menganjurkan maupun yang melarang) adalah dalil (untuk dikerjakan)."

Dalam segmen muamalah, nalar manusia memiliki peran vital untuk mengaktualisasikan nilai-nilai maslahah

dalam pengertiannya yang substantif ke dalam konteks kehidupan bermasyarakat sehari-hari.

Menurut hasil penelitian yang dikembangkan oleh Universitas Damaskus, 750 ayat dari sekitar 6.000 lebih ayat di dalam al-Qur'an menegur orang mukmin untuk menggunakan akal dan nalarnya guna menguak dan mempelajari fenomena alam dan peristiwa-peristiwa hukum yang terjadi sehari-hari.[86] Mengoptimalkan penggunaan nalar dengan mengembangkan kegiatan ilmiah dan penelitian, baik yang bersifat induktif (*istiqra'i*) maupun deduktif (*istinbathi*), merupakan wujud pengamalan perintah 750 ayat al-Qur'an.

Dengan demikian, penemuan realitas di balik eksistensi fisik (ayat-ayat *qur'aniyyah*) dan metafisik (ayat-ayat *kauniyyah*) adalah bentuk pengamalan perintah Tuhan

yang mempunyai nilai ibadah paling mulia sebagai wujud penelusuran nalar ijtihad manusia terhadap ketentuan teks wahyu di satu pihak, dan ketentuan hukum-hukum alam di pihak lain. Hal yang mesti dikembangkan melalui nalar ialah supra-saintifisme Islam. Maksudnya, dasar-dasar ilmu pengetahuan dalam ayat *kauniyyah* dapat diejawantahkan menjadi sebuah epistemologi ilmu yang dapat diakses dan dikembangkan sesuai tingkat perkembangan zaman. Di

[86] Abu Yasid, *Nalar & Wahyu: Interelasi dalam Proses Pembentukan Syariat*, hlm. 60.

pihak lain, perkembangan ilmu pengetahuan yang telah kita capai dapat dirujuk dalam ayat-ayat *kauniyyah* sehingga tingkat perkembangan ilmu pengetahuan, sejauh apa pun yang dicapai, dapat kita tempatkan sesuai konteksnya yang paling transenden, yaitu agama. Dengan demikian, tidak ditemukan lagi sebuah kebenaran sekuler yang membelah kutub ilmu pengetahuan dan agama.

Apa yang tersirat dalam ayat-ayat *kauniyyah* sesungguhnya amat memotivasi supra-saintifikasi ini sehingga nilai-nilai universal yang terkandung dalam berbagai dokumen teks ajaran agama dapat ditafsirkan dan dideduksi secara ilmiah-empiris, sebagaimana juga pembenaran asumsi ilmiah di lapangan dapat dibuktikan secara induktif dengan dalil-dalil wahyu. Pemahaman seperti ini dapat membebaskan keterjeratan ilmu pengetahuan dari

kungkungan sekularisme sehingga tidak ditemukan lagi dua kutub kebenaran yang saling berlawanan; ilmiah *vs* religius. Sebab, hal yang benar ialah ilmiah sekaligus religius. Melalui prinsip seperti ini, interelasi hasil-hasil ilmu pengetahuan dan interpretasi nalar manusia atas teks wahyu dapat dituangkan dalam bentuk konsensus kebenaran tunggal dan tidak memberi peluang polarisasi.

Dalam tataran praktiknya, artikulasi nalar dan teks wahyu sering kita temukan dalam proses pembentukan hukum operasional sehari-hari. Dalam segmen hukum

muamalah, teks ajaran agama sengaja dibentuk dalam wujud pengungkapan umum yang mengatur segala persoalan secara garis besarnya saja. Dalam operasionalnya, peran nalar sangat dibutuhkan untuk merumuskan pengungkapan umum teks tersebut menjadi postulat-postulat hukum operasional yang amat dibutuhkan masyarakat hukum dalam pergumulan sosialnya sehari-hari. Dalam persoalan transaksi jual beli, misalnya, teks wahyu hanya memberikan rambu-rambu umum agar transaksi dilakukan secara suka sama suka tanpa ada unsur tekanan serta dilakukan secara transparan tanpa mengandung unsur spekulasi dan tipuan. Seperti kita ketahui bersama bahwa di era modern ini bentuk transaksi sedemikian berkembang dan beraneka ragam, seperti jual beli saham, jual beli melalui kartu kredit, dan sebagainya. Dalam menyikapi ragam bentuk transaksi seperti itu,

peran nalar ijtihad sangat diperlukan untuk merumuskan keterkaitan pesan-pesan umum teks wahyu dengan realitas persoalan keanekaragaman bentuk transaksi sesuai tingkat perkembangan teknologi informasi dan komunikasi yang terjadi saat ini.

Contoh lain ialah persoalan ketatanegaraan dalam Islam, khususnya yang menyangkut tentang wujud bentuk negara yang ideal. Dalam kaitan ini, teks wahyu hanya memberikan aturan global dan garis besar tentang perkara yang mesti diterapkan dalam pengelolaan institusi

negara. Dalam QS. Ali 'Imran (3): 159 dan QS. asy-Syuura (42): 38, teks wahyu memberikan pesan moral agar mengembangkan mekanisme demokrasi (*asy-syura*) dalam pengelolaan lembaga pemerintahan. Dalam ayat yang lain, seperti QS. an-Nisaa' (4): 85 dan QS. al-Maa'idah (5): 49, teks wahyu juga menggariskan bahwa aparat pemerintah agar memerhatikan prinsip-prinsip keadilan (*al-'adalah*) dalam mengemban amanat. Begitu pula dalam banyak teks hadits, misalnya, Rasulullah Saw. sering menggariskan asas-asas persamaan (*al-musawat*) dalam mengelola lembaga peradilan maupun pemerintahan.

Prinsip-prinsip *asy-syura*, *al-'adalah* dan *al-musawat* merupakan garis-garis besar panduan yang harus ditegakkan dalam rangkaian panjang proses penyelenggaraan pemerintahan. Mengenai detail operasionalnya menyangkut jenis dan bentuk negara yang hendak dikembangkan, Islam memberikan apresiasi cukup besar terhadap peran nalar ijtihad manusia untuk merumuskannya sesuai tingkat kebutuhan komunitas dan wilayah tertentu dalam menyikapi perkembangan ilmu ketatanegaraan yang begitu pesat. Yang terpenting, bahwa pesan-pesan moral yang tertuang dalam teks wahyu dapat diimplementasikan secara maksimal. Persoalan format dan bentuk pemerintahan dapat menyesuaikan dengan iklim serta tingkat perkembangan masyarakat dan ilmu pengetahuan.

Meskipun demikian, tidak dapat dimungkiri juga bahwa masih sering terjadi perbedaan pendapat antara hasil nalar ijtihad yang satu dengan yang lain. Hal ini disebabkan oleh tingkat pemahaman yang tidak sama antara mujtahid yang satu dengan mujtahid yang lain dalam menyikapi keberadaan teks yang masih bersifat *mujmal* dan multi-interpretasi tersebut. Teks wahyu sebagai sumber primer ajaran suci hakikatnya mempunyai bobot kebenaran absolut (mutlak). Namun, pemahaman dan penafsiran manusia terhadap nilai-nilai yang dikandungnya tetaplah relatif dan subjektif. Inilah letak perbedaan wahyu dan nalar manusia di balik keniscayaan artikulasi keduanya dalam proses pembentukan hukum. Karena itu, dalam hadits yang populer, Rasulullah Saw. menggariskan bahwa seorang mujtahid yang ternyata hasil ijtihadnya benar berhak mendapatkan dua pahala. Sementara, seorang mujtahid yang ternyata hasil ijtihadnya keliru hanya berhak mendapatkan satu pahala. Dengan demikian, betapapun hasil kreativitas nalar seseorang ternyata tidak sebangun dengan kehendak Tuhan, mereka tetap mendapatkan penghargaan pahala atas segala jerih payahnya menggunakan nalar dan logika yang dianugerahkan Tuhan.

Pemicu terjadinya perbedaan pendapat tentu tidak hanya keberadaan teks wahyu yang kebanyakan *mujmal* dan multi-interpretasi, tetapi juga disebabkan oleh wujud keragaman *setting* budaya yang mengitari seluruh

komponen masyarakat sebagai objek hukum. Seperti kita ketahui bersama bahwa proses kelahiran teks wahyu tidak lain untuk mengakomodasi kemaslahatan masyarakat hukum. Untuk mengapresiasi tingkat kemaslahatan yang dimaksud Tuhan, tidak jarang justru mengundang ketidaksamaan persepsi antara yuris atau mujtahid yang satu dengan yang lain. Lalu, muncullah perdebatan dan perbedaan pendapat dalam tataran hukum yang tidak terdapat teksnya secara *qath'i* dalam lembaran wahyu.

Logika Ushul Fiqh dalam Beberapa Contoh Penafsiran Teks Wahyu

A. Logika Ushul Fiqh dalam Mafhum al-Mukhalafah

Logika ushul fiqh sering kali digunakan dalam menafsiri dan memahami beberapa teks wahyu, al-Qur'an maupun hadits. Pemahaman logika terbalik (*mafhum al-mukhalafah*) merupakan salah satu pendekatan dalam pengambilan kesimpulan hukum dari sejumlah teks wahyu. Faktanya, dalam memahami sebagian teks al-Qur'an dan hadits terkadang tidak cukup menggunakan pendekatan tersurat saja, tetapi memerlukan pemahaman tersirat di balik makna lahiriahnya.

Sebagai contoh, pemahaman terbalik terhadap teks hadits "*dalam kambing yang dilepas, terdapat kewajiban zakat yang mesti dikeluarkan*". Makna tersurat dari teks ini ialah bahwa pemilik kambing yang dilepas dan tidak diberi makan sendiri wajib mengeluarkan zakatnya sekiranya sampai satu nisab. Namun, teks hadits tersebut mengandung pengertian tersirat sebagai wujud kebalikannya, yakni kambing yang diberi makan sendiri oleh pemiliknya tidaklah dikenakan kewajiban zakat walaupun sampai satu nisab.

Sungguhpun penggunaan logika terbalik tersebut sulit dihindarkan dalam menafsirkan beberapa teks wahyu, tetapi masih terdapat perbedaan pandangan para yuris menyangkut *mafhum al-mukhalafah* ini, khususnya pada tataran detail dan operasionalnya. Oleh karena itu, perlu diskusi dan pembahasan yang lebih intensif untuk mengetahui seluk-beluk penggunaan logika ushul fiqh yang satu ini.

1. Pengertian Mafhum al-Mukhalafah

Mafhum al-mukhalafah merupakan kebalikan dari *mafhum al-muwafaqah*. Secara etimologi, kata *mafhum* berasal dari bahasa Arab yang berarti pemahaman atau sesuatu yang dapat dipahami. Sementara, kata *mukhalafah* mempunyai arti berlawanan. Secara terminologi, *mafhum*

al-mukhalafah adalah penunjukan lafal untuk menetapkan hukum yang tidak disebutkan secara tersurat, dan hukum tersebut berlawanan dengan hukum yang disebutkan secara tersurat dalam lafal.[87]

Dinamakan *mafhum al-mukhalafah* karena pemahaman tersirat yang diperoleh berlawanan dengan pemahaman tersuratnya. *Mafhum al-mukhalafah* ini juga bisa diberi nama *dalil al-khithab*, karena perkara yang menunjukkan pada *mafhum al-mukhalafah* ialah salah satu jenis *khithab* (perkataan), atau karena *khithab* itu sendiri memberi pemahaman, seperti dalam makna *mafhum al-mukhalafah*.[88]

2. Kategorisasi Mafhum al-Mukhalafah

Kalangan ulama Mazhab Mutakallimin mengklasifikasikan *mafhum al-mukhalafah* menjadi beberapa

jenis berikut:

a. Mafhum ash-Shifah

Mafhum ash-shifah adalah menyebutkan nama sesuatu yang masih umum disertai sifat yang khusus atau membatasi lafal yang mempunyai pelbagai makna

---

[87] Saifuddin al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1980), juz III, hlm. 99; Syamsuddin al-Mahalli, *Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam' al-Jawami'*, dicetak bersama Al-'Allamah al-Bannani dalam *Hasyiyah al-Bannani* (Mesir: Mushtafa Halabi, 1937), juz I, hlm. 245.

[88] Muhammad bin Ali asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Ushul* (Mesir: al-Mathba'ah al-Madani, 1992), juz II, hlm. 56.

(*musytarak*) dengan lafal lain secara lebih khusus, seperti hadits Rasulullah Saw. berikut:

فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ.

"*Dalam kambing yang dilepas, terdapat kewajiban zakat.*" (HR. Nasa'i).[89]

Sifat yang dimaksud dalam teks hadits tersebut ialah kata "dilepas". Dengan demikian, *mafhum al-mukhalafah*-nya ialah bahwa kambing yang tidak dilepas (diberi makan pemiliknya sendiri) tidaklah dikenakan kewajiban zakat.[90]

b. Mafhum asy-Syarth

Mafhum asy-syarth adalah lafal yang indikasi hukumnya dikaitkan dengan syarat tertentu. Lafal tersebut menunjukkan pada hukum sebaliknya sekiranya syarat yang disebutkan itu tidak ada, seperti firman Allah Swt. berikut:

[89] An-Nasai, *Mukhtashar Sunan al-Nasa'i; Ikhtishar wa Syarh wa Ta'liq ad-Duktur Mushthafa Dib al-Bugha* (Damaskus: Dar al-'Ulum al-Insaniyah, Tanpa Tahun), hlm. 327.

[90] Muhammad bin Ali asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul*..., juz II, hlm. 61; Saifudin al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*..., juz III, hlm. 99–100.

وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"*...Dan, jika istri-istri yang sudah ditalak itu sedang mengandung, maka berikanlah kepada mereka nafkah-nafkah hingga mereka bersalin....*" (QS. ath-Thalaaq [65]: 6).

Indikasi hukum pada ayat tersebut ialah kewajiban memberi nafkah kepada istri yang ditalak dengan syarat ia mengandung. *Mafhum al-mukhalafah*-nya, apabila istri yang ditalak tersebut tidak mengandung, maka tidak ada kewajiban memberi nafkah.[91]

c. Mafhum al-Ghayah

Mafhum al-ghayah adalah lafal yang indikasi hukumnya dikaitkan dengan batasan waktu tertentu. Lafal tersebut menunjuk pada hukum sebaliknya sekiranya batasan tersebut sudah dilampaui, seperti firman Allah Swt. berikut:

[91] Saifuddin al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*..., juz III, hlm. 100.

وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ

"*...Dan makan minumlah kalian hingga tampak jelas bagi kalian benang putih dari benang merah, yaitu fajar....*" (QS. al-Baqarah [2]: 187).

Indikasi hukum dari ayat tersebut ialah diperbolehkannya makan dan minum pada malam hari bagi orang yang berpuasa hingga terbit fajar. Dengan demikian, *mafhum al-mukhalafah*-nya ialah tidak boleh makan dan minum bagi orang yang berpuasa jika fajar telah terbit.

Contoh lain ialah firman Allah Swt. berikut:

وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ

"*...Dan, janganlah kalian mendekati istri-istri kalian hingga mereka bersih dari darah haid....*" (QS. al-Baqarah [2]: 222).

Kandungan hukum ayat tersebut ialah larangan atau tidak bolehnya menggauli istri-istri yang sedang haid

hingga mereka suci. *Mafhum al-mukhalafah*-nya berarti boleh menggauli mereka sekiranya mereka sudah suci.[92]

d. Mafhum al-'Adad

Mafhum al-'adad adalah lafal yang indikasi hukumnya dikaitkan dengan hitungan angka tertentu. Lafal tersebut menunjukkan pada tidak adanya hukum di luar jumlah bilangan tersebut, seperti firman Allah Swt. berikut:

ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ

> "*Pezina laki-laki dan pezina perempuan hendaknya diberi hukuman cambuk masing-masing seratus kali*.... (QS. an-Nuur [24]: 2).

Mafhum al-mukhalafah dari kandungan hukum ayat tersebut ialah tidak boleh dilakukan hukuman cambuk bagi pezina laki-laki atau perempuan melebihi ataupun kurang dari bilangan seratus kali.[93]

---

[92] *Ibid.*

[93] *Ibid.*, hlm. 101.

e. Mafhum al-Laqab

Mafhum al-laqab adalah kaitan hukum dengan sebuah nama. Seperti perkataan: "*Saudara Ahmad datang*" atau "*Muhammad adalah utusan Allah Swt.*". *Mafhum al-mukhalafah*-nya ialah bahwa selain Ahmad tidak datang dalam contoh pertama, dan selain Muhammad bukanlah utusan Allah Swt. dalam contoh kedua.

Jenis *mafhum* ini sebenarnya tidak layak dijadikan dalil hukum, karena kenyataannya tidak mustahil selain Ahmad ada yang datang. Begitu pula dalam contoh kedua, bukan berarti Rasulullah Saw. saja yang menjadi utusan Allah Swt., mengingat Dia memiliki banyak utusan (rasul). Oleh sebab itu, para yuris menolak penggunaan logika terbalik jenis ini, kecuali beberapa orang saja, seperti Abu Bakr ad-Daqqaq, Malik, Dawud, dan sejumlah yuris dalam kalangan mazhab Imam asy-Syafi'i.[94]

f. Mafhum al-Hashr

Mafhum al-hashr adalah pembatasan berlakunya hukum pada masalah-masalah tertentu, seperti lafal "*maa*" (tidak) digandengkan dengan lafal "*illaa*" (kecuali) seperti dalam kalimat "*tidak berdiri kecuali Ahmad*". Maka, *mafhum*

[94] Muhammad bin Ali asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul...*, juz II, hlm. 66–67; Saifuddin al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam...*, juz III, hlm. 100 dan 137.

al-mukhalafah-nya ialah bahwa hukum "berdiri" terbatas pada Ahmad.

Contoh lain ialah lafal "*innamaa*" (*sesungguhnya*) sebagaimana dalam hadits Rasulullah Saw. berikut:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ.

"*Sesungguhnya, amal perbuatan itu tergantung niatnya.*" (HR. Bukhari dan Muslim).[95]

Mafhum al-mukhalafah dari hadits tersebut ialah bahwa perbuatan yang tidak disertai niat tidaklah dianggap ada (tidak sah).[96]

3. Pandangan Para Yuris tentang Mafhum al-Mukhalafah

Terdapat perbedaan pendapat yang cukup menyolok antara yuris Mazhab Mutakallimin dan Ahnaf dalam menyikapi validasi konsep *mafhum al-mukhalafah*. Mazhab Mutakallimin menganggap bahwa *mafhum al-mukhalafah* sebagai jenis logika yang dapat digunakan dalam

[95] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, dicetak bersama Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani dalam *Fath al-Bari* (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, Tanpa Tahun), juz I, hlm. 32; Muslim, *Shahih Muslim*, dicetak bersama An-Nawawi dalam *Syarh an-Nawawi* (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1984), juz XIII, hlm. 53.

[96] Muhammad bin Ali asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul* ..., juz II, hlm. 67–68.

proses penetapan hukum. Konsekuensinya, mazhab ini memandang bahwa hasil *istinbath* atau penggalian hukum dengan menggunakan pendekatan *mafhum al-mukhalafah* ialah sah dan valid.

Bagi Mazhab Mutakallimin, jika sebuah teks dibatasi kandungan hukumnya dengan batasan tertentu, sekiranya batasan tersebut tidak ada lagi, maka dengan menggunakan pendekatan logika *mafhum al-mukhalafah*, indikasi hukum yang dikandungnya berganti sebaliknya. Dengan demikian, teks tersebut mempunyai dua indikasi hukum. *Pertama*, indikasi hukum dengan cara *manthuq* (tersurat). *Kedua*, indikasi hukum dengan cara *mafhum* (tersirat).[97]

Sebagai contoh ialah firman Allah Swt. berikut:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ

لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ

"Diharamkan atas kalian bangkai, darah, daging babi, serta hewan-hewan yang disembelih dengan menyebut nama selain nama Allah.... (QS. al-Maa'idah [5]: 3).

[97] Lihat Saifuddin al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*..., juz III, hlm. 101–102.

Indikasi hukum yang tersurat (*manthuq*) dari ayat tersebut ialah bahwa hewan yang disembelih dengan menyebut nama selain nama Allah Swt. adalah haram hukumnya. Sementara, indikasi hukum *mafhum al-mukhalafah*-nya ialah bahwa hewan yang disembelih dengan menyebut nama Allah Swt. ialah halal hukumnya.

Meskipun demikian, Mazhab Mutakallimin menganggap logika *mafhum al-mukhalafah* sebagai *hujjah*, tetapi terdapat satu jenis *mafhum al-mukhalafah* yang dikecualikan, yaitu *mafhum al-laqab* (jenis *mafhum al-mukhalafah* yang kelima). Bagi Mazhab Mutakallimin, *mafhum al-laqab* ini tidak dapat dijadikan dalil lantaran beberapa pertimbangan.

Pertama, seandainya *mafhum al-laqab* dapat dijadikan *hujjah*, niscaya kita tidak boleh menggunakan *qiyas*. Dalam contoh "*si Ahmad datang*" kita tidak bisa menganalogikan bahwa si Khalid juga datang. Dan, *kedua*, seandainya *mafhum al-laqab* dapat dijadikan *hujjah*, niscaya bertentangan dengan realitas yang sebenarnya. Dalam contoh "*Nabi Isa adalah Rasulullah*", misalnya, *mafhum al-laqab*-nya ialah bahwa "*Nabi Muhammad bukanlah Rasulullah*". Begitu pula dalam contoh "*si Ahmad ada*", *mafhum al-laqab*-nya seakan-akan kita berkata "*Tuhan tidak ada*".[98] Oleh karena itu, jenis logika terbalik yang satu ini tidak dapat dipergunakan

[98] *Ibid.*, hlm. 137–138.

karena bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran yang sudah *qath'i*.

Apabila Mazhab Mutakallimin dapat menganggap logika terbalik atau *mafhum al-mukhalafah* sebagai dalil penetapan hukum, maka sebaliknya, Mazhab Ahnaf tidak dapat menerimanya sebagai *hujjah syar'iyyah*. Bagi ulama Mazhab Ahnaf, *mafhum al-mukhalafah* bukanlah dalil yang dapat digunakan untuk menentukan indikasi hukum dari teks al-Qur'an dan hadits. Dalam Mazhab Ahnaf, istilah *mafhum al-mukhalafah* lebih dikenal dengan istilah *al-makhshush bi adz-dzikr*. Dalam kaitan ini, Imam Abu Bakr al-Jashshash (w. 370 H) menyatakan bahwasanya menurut Mazhab Ahnaf, *al-makhshush bi adz-dzikr* mempunyai indikasi hukum terbatas dan tidak mempunyai indikasi hukum sebaliknya (logika terbalik).[99]

Bagi Mazhab Ahnaf, timbulnya hukum berlawanan dari bunyi teks tersurat bukanlah dengan cara *mafhum al-mukhalafah*, tetapi karena terdapat dalil yang lain, seperti *al-bara'ah al-ashliyyah*, yaitu dalil yang mengatakan bahwa hukum asal dari setiap sesuatu ialah 'tidak ada' sampai ada dalil khusus yang menentukan hukum wajib, haram, atau lainnya. Sebagai contoh ialah hadits Rasulullah Saw. berikut:

[99] Abu Bakr Ahmad bin Ali al-Jashshash ar-Razi, *Ushul al-Jashshash; Al-Fushul fi al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), juz I, hlm. 154.

فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ.

"Pada kambing yang dilepas untuk mencari makan sendiri terdapat kewajiban zakat." (HR. Nasa'i).[100]

Mazhab Ahnaf memang mempunyai pendapat yang sama dengan Mazhab Mutakallimin bahwa kambing yang diberi makan sendiri oleh pemiliknya tidaklah dikenakan kewajiban zakat. Akan tetapi, pendekatan yang digunakan kedua mazhab tidaklah sama. Mazhab Mutakallimin menggunakan pendekatan *mafhum al-mukhalafah* dalam menanggapi hadits tersebut. Sementara, Mazhab Ahnaf menggunakan dalil *al-bara'ah al-ashliyyah* untuk mengungkap indikasi hukum sebaliknya, yaitu tidak adanya kewajiban zakat bagi kambing yang tidak dilepas.[101]

Meskipun demikian, Mazhab Ahnaf tidak dapat menerima *mafhum al-mukhalafah* sebagai dalil penetapan hukum terbatas pada ungkapan-ungkapan *syar'i*, baik berupa teks al-Qur'an maupun hadits. Sebaliknya, di luar teks *syar'i*, seperti dalam perkataan manusia dan

---

[100] An-Nasai, *Mukhtashar Sunan an-Nasa'i; Ikhtishar wa Syarh wa Ta'liq ad-Duktur Mushthafa Dib al-Bugha...*, hlm. 327.

[101] Lihat Al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi*, dicetak di pinggir 'Abd al-'Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar* (Kairo: Al-Faruq al-Haditsah, 1995), juz III, hlm. 573.

adat istiadat mereka, mazhab ini masih menganggap keberadaan *mafhum al-mukhalafah* sebagai *hujjah*.[102]

Terdapat beberapa argumen yang digunakan Mazhab Mutakallimin menyangkut validasi penggunaan *mafhum al-mukhalafah*, di antaranya sebagai berikut:

a. Argumen Logis (Dalil 'Aqli)

Secara logika, adanya batasan tertentu dalam kenyataan teks al-Qur'an atau hadits mempunyai maksud dan tujuan tersendiri dari Allah Swt. (*Syaari'*). Oleh sebab itu, sekiranya hukum haram dibatasi dengan batasan tertentu, maka hukum haram tersebut menjadi hukum halal apabila batasan tersebut sudah tidak ada lagi. Begitu juga sebaliknya, jika hukum halal diberi batasan dengan batasan tertentu, maka ia dapat beralih menjadi hukum haram sekiranya batasan tersebut tidak ada lagi. Kalau saja

tidak terjadi logika demikian, maka adanya batasan dalam teks al-Qur'an dan hadits sia-sia belaka tanpa memiliki maksud dan tujuan. Kesia-siaan seperti ini tidaklah mungkin terjadi dalam syariah yang bijaksana.[103]

[102] Muhammad bin Ali asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul*..., juz II, hlm. 57.

[103] Saifuddin al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*..., juz III, hlm. 109; Muhammad bin al-Hasan al-Badakhsyi, *Syarh al-Badakhsyi; Manahij al-'Uqul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Tanpa Tahun), juz I, hlm. 427–428.

b. Argumen Tekstual (Dalil Syar'i)

Terdapat sejumlah dalil tekstual, baik al-Qur'an maupun hadits, yang dapat memperkuat dan mendukung penggunaan logika *mafhum al-mukhalafah*, di antaranya:

1) Firman Allah Swt.:

وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ

"Barang siapa di antara kalian tidak mampu biaya untuk mengawini perempuan-perempuan merdeka yang beriman, maka diperbolehkan kawin dengan perempuan-perempuan beriman dari budak-budak yang kalian miliki.... (QS. an-Nisaa' [4]: 25).

Para ulama sepakat bahwa orang yang merdeka tidak diperbolehkan mengawini seorang hamba perempuan jika mampu kawin dengan perempuan yang merdeka.[104] Pendapat seperti ini tidak lain merupakan hasil pemahaman

[104] Fakhruddin az-Zayla'i, *Tabyin al-Haqa'iq* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), juz II, hlm. 111; Abu Ishaq Asy-Syairazi, *Al-Muhadzdzab* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), juz II, hlm. 45.

dari ayat tersebut dengan menggunakan pendekatan logika terbalik (*mafhum al-mukhalafah*).

2) Firman Allah Swt.:

إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ

"*Barang siapa meninggal dunia tidak mempunyai anak, dan mempunyai saudara perempuan, maka saudara perempuan tersebut berhak mendapatkan separuh harta warisan....*" (QS. an-Nisaa' [4]: 176).

Para ulama, termasuk generasi sahabat, menggunakan

pendekatan *mafhum al-mukhalafah* dalam memahami ayat tersebut. Dalam kaitan ini, Ibnu Abbas berpendapat bahwa saudara perempuan tidak berhak mendapat separuh harta warisan sekiranya orang yang meninggal mempunyai anak.[105] Ini tidak lain merupakan pengertian terbalik (*mafhum al-mukhalafah*) dari bunyi ayat tersebut.

[105] Saifuddin al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*..., juz III, hlm. 106.

3) Firman Allah Swt.:

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟

"Maka tidaklah berdosa kalian memendekkan (qashar) shalat jika khawatir diserang oleh orang-orang kafir...." (QS. an-Nisaa' [4]: 101).

Sahabat Umar bin Khathab dan Ya'la bin Umaiyah mengambil pemahaman terbalik (*mafhum al-mukhalafah*) dari bunyi ayat tersebut. Dengan demikian, menurut kedua sahabat tersebut, shalat *qashar* tidak dapat dilakukan lagi apabila keadaannya sudah normal atau tidak ada lagi ancaman serangan musuh. Bahkan, mereka merasa heran terhadap perbuatan para sahabat yang meng-*qashar* shalat dalam keadaan normal. Meskipun demikian, pada akhirnya, Rasulullah Saw. juga mengakui perbuatan para sahabat tersebut sebagai shadaqah (kemurahan) dari Allah Swt. kepada mereka.[106]

[106] *Ibid.*, hlm. 107–108.

4) Hadits Rasulullah Saw.:

فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ.

"Pada kambing yang dilepas terdapat kewajiban zakat." (HR. Nasa'i).[107]

Pengertian tersuratnya *(mafhum al-muwafaqah)* adalah bahwa dalam kambing yang dilepas dikenakan kewajiban zakat. Sementara, pengertian tersiratnya (*mafhum al-mukhalafah*) ialah bahwa dalam kambing yang tidak dilepas (diberi makan pemiliknya sendiri) tidaklah dikenakan kewajiban zakat.

Mayoritas fuqaha, termasuk di dalamnya Mazhab Ahnaf, setuju dengan kandungan hukum tersebut, kecuali Imam al-Layts bin Sa'd dan Imam Malik.[108]

Berbeda dengan Mazhab Mutakallimin tersebut, Mazhab Ahnaf yang menganggap logika *mafhum al-mukhalafah* tidak bisa dijadikan dalil penetapan hukum juga mengemukakan beberapa argumennya berikut.

[107] An-Nasa'i, *Mukhtashar Sunan an-Nasa'i; Ikhtishar wa Syarh wa Ta'liq ad-Duktur Mushthafa Dib al-Bugha...*, hlm. 327.

[108] Lihat Muhammad az-Zarqani, *Syarh az-Zarqani 'ala Muwaththa' al-Imam Malik* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1978), juz II, hlm. 113; Fakhruddin Utsman bin Ali as-Zayla'i al-Hanafl, *Tabyin al-Haqa'iq (Tahqiq al-Syaykh Ahmad 'Azzaw 'Inayah)...*, juz II, hlm. 33; Abu Ishaq Ibrahim bin Ali ibn Yusuf al-Fayruzabadi Asy-Syairazi, *Al-Muhadzdzab...*, juz I, hlm. 142; Abu Muhammad 'Abd Allah bin Ahmad bin Muhammad ibn Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughni*, juz II, hlm. 576.

Pertama, menggunakan *mafhum al-mukhalafah* dalam kebanyakan teks al-Qur'an atau hadits akan menyebabkan perusakan makna. Selain itu, hukum-hukum yang diperoleh dari kedua teks tersebut akan bertentangan dengan syariat yang telah ditetapkan secara permanen. Hal ini dapat terlihat dalam contoh-contoh berikut:

1) Firman Allah Swt.:

إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرًا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٌۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُۚ فَلَا تَظۡلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمۡ

"Sesungguhnya, bilangan bulan menurut Allah ialah dua belas bulan yang ada dalam kitab Allah, yaitu pada saat Allah menciptakan langit dan bumi. Sebagian dari yang dua belas itu terdapat empat bulan haram. Itulah agama yang lurus. Maka, kalian jangan berbuat zhalim pada diri sendiri di bulan-bulan haram tersebut...." (QS. at-Taubah [9]: 36).

Pemahaman harfiah secara tersurat (*manthuq*) dari ayat tersebut bahwa haram hukumnya berbuat zhalim pada bulan-bulan yang empat tersebut. Apabila diambil pemahaman terbalik (*mafhum al-mukhalafah*) dari ayat tersebut, maka boleh hukumnya berbuat zhalim pada bulan-bulan lain, di luar bulan yang empat tersebut. Padahal dalam syariat, larangan berbuat zhalim berlaku sepanjang masa dan tidak terbatas pada bulan-bulan haram yang empat.

2) Firman Allah Swt.:

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ

"Dan janganlah kamu berkata untuk sesuatu, 'Sesungguhnya, aku akan melaksanakan hal itu besok,' kecuali jika Allah berkehendak...." (QS. al-Kahfi [18]: 23–24).

Pemahaman tersurat (*manthuq*) dari ayat tersebut ialah larangan berkata *"saya akan melaksanakan hal itu besok"* tanpa diikuti perkataan *"jika Allah berkehendak (Insya Allah)."* Sedangkan pemahaman terbaliknya (*mafhum al-*

mukhalafah) ialah boleh hukumnya berkata, misalnya "*saya akan melaksanakan hal itu besok lusa*" atau "*minggu depan*", dan sebagainya walaupun tanpa diikuti perkataan "*jika Allah berkehendak*". Padahal dalam syariat, contoh-contoh perkataan seperti itu pun juga dilarang.

3) Hadits Rasulullah Saw.:

وَلَا يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ مِنَ الْجَنَابَةِ.

"*Jangan sampai salah satu di antara kalian mandi karena junub di air yang tidak mengalir.*" (HR. Abu Dawud).[109]

Apabila diambil pendekatan *mafhum al-mukhalafah*

dari teks hadits tersebut, maka orang yang tidak dalam keadaan junub dibolehkan mandi dalam air yang tidak mengalir. Padahal dalam syariat, larangan mandi dalam air yang tidak mengalir itu berlaku secara umum, baik bagi orang yang sedang junub maupun tidak.[110]

[109] Al-Mundziri al-Hafizh, *Mukhtashar Sunan Abi Dawud* (Pakistan: Al-Maktabah al-Athariyah, 1979), juz I, hlm. 76.

[110] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh...*, hlm. 148–149; Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 680–682; Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1996), juz I, hlm. 368.

Kedua, pembatasan dalam teks *syar'i* terkadang disebutkan bukan untuk menjelaskan kaitan hukum dengan sebuah batasan, melainkan sekadar untuk menyambut baik adat kebiasaan, realitas yang terjadi, dan sebagainya. Misalnya seperti dalam beberapa ayat berikut:

1) Firman Allah Swt.:

وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم

"Dan (haram pula bagi kalian menikahi) ibu-ibu mertua kalian serta anak-anak tiri yang ada dalam bilik (asuhan) kalian...." (QS. an-Nisaa' [4]: 23).

Pengertian harfiah secara tersurat (*manthuq*) dari ayat tersebut ialah haram hukumnya bagi seseorang mengawini ibu mertua dan anak tiri yang ada dalam asuhannya. Seandainya diambil pengertian terbalik (*mafhum al-mukhalafah*) dari ayat tersebut, maka boleh hukumnya kawin dengan anak tiri yang bukan dalam asuhannya. Padahal tidak ada satu pun ulama dari dahulu hingga sekarang yang berpendapat demikian, kecuali Imam Ibnu Hazm (w. 456 H) dari kalangan Mazhab Zhahiriyah.[111]

[111] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, Tanpa Tahun), hlm. 149–150; Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm, *Al-Muhalla*; *Tahqiq Lajnah Ihya' at-Turats al-'Arabi* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, Tanpa Tahun), juz IX, hlm. 527.

2) Firman Allah Swt.:

وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا

"Dan, janganlah paksa hamba-hamba perempuan kalian untuk melakukan pelacuran jika mereka menghendaki kesucian...." (QS. an-Nuur [24]: 33).

Mafhum al-mukhalafah-nya ialah jika mereka tidak menghendaki kesucian, maka boleh hukumnya memaksa mereka melacur. Ketentuan hukum seperti ini tidak diperkenankan dalam ajaran agama Islam. Adanya batasan *"jika mereka menghendaki kesucian"* tersebut sekadar untuk menjelaskan bahwa realitasnya mereka yang menghendaki kesucian itulah yang sering dipaksa melacur. Dengan

demikian, ayat semacam ini tidaklah dapat diambil logika terbalik (*mafhum al-mukhalafah*).[112]

Ketiga, seandainya *mafhum al-mukhalafah* dapat dijadikan dasar penetapan hukum, niscaya teks wahyu tidak perlu lagi menyebut kandungan *mafhum al-mukhalafah*. Padahal, faktanya bahwa teks wahyu terkadang menyebut indikasi *mafhum al-mukhalafah* setelah adanya pembatasan

[112] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 682–684.

pada bunyi teks sebelumnya. Hal ini sebagaimana tercermin dalam ayat-ayat berikut:

1) Firman Allah Swt.:

وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ

"...Dan janganlah kalian mendekati istri-istri kalian hingga mereka suci dari darah haid. Jika mereka sudah suci dari haid maka datangilah mereka sesuai perkara yang diperintah Allah...." (QS. al-Baqarah [2]: 222).

Kandungan *mafhum al-mukhalafah* yang disebutkan dalam ayat tersebut ialah perkataan "*jika mereka sudah suci*".

2) Firman Allah Swt.:

وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

"...Dan, (haram pula bagi kalian menikahi) anak-anak tiri yang ada dalam asuhan kalian dari istri-istri yang telah kalian campuri. Namun, jika mereka itu tidak kalian campuri, maka tidak berdosa kalian menikahi anak-anak tiri tersebut...." (QS. an-Nisaa' [4]: 23).

Kandungan *mafhum al-mukhalafah* yang disebutkan dalam ayat tersebut ialah kalimat *"jika mereka itu tidak kalian campuri, maka tidak berdosa kalian menikahi anak-anak tiri tersebut"*.[113]

4. Beberapa Persyaratan Penggunaan Mafhum al-Mukhalafah

Mazhab Mutakallimin yang menganggap *mafhum al-mukhalafah* sebagai dalil menetapkan beberapa syarat yang harus dipenuhi. Secara umum, syarat-syarat tersebut ialah batasan yang ada dalam sebuah teks wahyu tidaklah mempunyai maksud lain selain kandungan *mafhum al-mukhalafah*. Secara lebih terperinci, syarat-syarat tersebut meliputi beberapa hal berikut.

Pertama, kandungan *mafhum al-mukhalafah* tidak bertentangan dengan dalil lain yang lebih kuat, seperti teks *syar'i*. Dengan kata lain, untuk menerapkan logika terbalik

---

[113] Lihat Ali Hasbullah, *Ushul at-Tasyri' al-Islami...*, hlm. 252; Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1996), juz I, hlm. 369.

(*mafhum al-mukhalafah*) disyaratkan tidak ada teks lain yang menafikan kandungan hukum *mafhum al-mukhalafah* tersebut.[114]

Contohnya ialah firman Allah Swt. berikut:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ

"Wahai orang-orang beriman, diwajibkan atas kalian hukum qishash berkaitan dengan orang-orang yang dibunuh; laki-laki merdeka karena membunuh laki-laki merdeka; hamba karena membunuh hamba; dan perempuan lantaran membunuh perempuan...." (QS. al-Baqarah [2]: 178).

Kandungan *mafhum al-mukhalafah* dari ayat tersebut ialah bahwa seorang laki-laki tidak dikenakan hukuman qishash lantaran membunuh perempuan. Ini mengingat yang disebutkan secara tegas dalam ayat ialah perempuan membunuh perempuan, bukan laki-laki membunuh perempuan. Akan tetapi, kandungan hukum dengan cara seperti itu tidak dapat dibenarkan karena telah dinafikan

[114] Muhammad bin Ali asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul...*, juz II, hlm. 59.

oleh ayat lain dalam al-Qur'an, yaitu firman Allah Swt. berikut:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ

"Dan, Aku wajibkan kepada mereka dalam kitab Taurat (hukum qishash) jika seseorang membunuh orang lain...." (QS. al-Maa'idah [5]: 45).

Dalam ayat tersebut, hukum qishash berlaku secara umum, termasuk di dalamnya jika orang laki-laki membunuh perempuan. Ayat inilah yang membatalkan penggunaan *mafhum al-mukhalafah* dalam ayat sebelumnya.[115]

Contoh lain ialah firman Allah Swt. berikut:

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟

"Dan, apabila kalian bepergian di bumi, maka tidaklah berdosa kalian mengqashar shalat, jika kalian takut diserang orang kafir...." (QS. an-Nisaa' [4]: 101).

---

[115] Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 372.

Pemahaman terbalik (*mafhum al-mukhalafah*) dari ayat tersebut ialah tidak boleh meringkas shalat (*qashar*) dalam keadaan aman (tidak takut diserang orang-orang kafir). Akan tetapi, *mafhum al-mukhalafah* seperti ini tidak dapat diterapkan lantaran ada teks lain yang menafikan kandungan hukum *mafhum al-mukhalafah* tersebut. Teks tersebut tidak lain berupa hadits Rasulullah Saw. yang membolehkan *qashar* dalam keadaan aman. Dalam kaitan ini, Umar bin Khathab pernah bertanya pada Rasulullah Saw. tentang hukum qashar dalam keadaan aman. Rasulullah Saw. menjawab:

صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُم فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ.

"*(Kemudahan mengqashar shalat itu) merupakan shadaqah dari Allah kepada kalian, maka terimalah shadaqah tersebut.*"[116] (HR. Muslim dan Abu Dawud).[117]

Kedua, adanya batasan dalam sebuah teks wahyu disyaratkan tidak mempunyai fungsi dan kegunaan lain

[116] *Ibid.*

[117] Muslim, *Shahih Muslim*, dicetak bersama Imam an-Nawawi, *Syarh an-Nawawi...*, juz V, hlm. 196; Al-Mundhiri al-Hafizh, *Mukhtashar Sunan Abi Dawud...*, juz II, hlm. 48.

selain untuk menetapkan kebalikan hukumnya (*mafhum al-mukhalafah*). Fungsi-fungsi lain tersebut, seperti untuk menyenangkan, untuk menakutkan, untuk memberi semangat, untuk membuat orang lari, untuk menyebut nikmat Allah Swt., dan sebagainya.[118]

Sebagai contoh adalah firman Allah Swt.:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً

"*Wahai orang-orang beriman, janganlah kalian makan harta riba secara berlipat ganda....*" (QS. Ali 'Imran [3]: 130).

Apabila diambil pengertian terbalik (*maffhum al-mukhalafah*) dari ayat tersebut, maka hukumnya boleh memakan harta riba yang tidak berlipat ganda. Akan tetapi, kandungan *mafhum al-mukhalafah* seperti itu tidaklah dapat diterapkan. Pasalnya, batasan "*secara berlipat ganda*" dalam ayat mempunyai fungsi yang lain, yakni untuk membuat orang-orang menghindari dan menjauhi amalan riba yang dilakukan oleh orang-orang jahiliah. Dengan kata

[118] Muhammad bin Ali asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul*..., juz II, hlm. 59.

lain, adanya batasan dalam ayat tersebut bukan untuk diambil pengertian terbalik, melainkan untuk kegunaan lain.

Adapun dalil yang menunjukkan bahwa kandungan ayat tersebut dimaksudkan untuk membuat orang-orang menghindari dan menjauhi perbuatan riba ialah firman Allah Swt. berikut:

وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

"*...Dan jika kalian bertaubat (dari amalan riba), maka bagi kalian modal harta kalian, kalian tidak menzhalimi dan tidak dizhalimi.*" (QS. al-Baqarah [2]: 279).

Contoh lain ialah firman Allah Swt. berikut:

وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا

"Dan Dia-lah (Allah) yang menundukkan lautan agar kalian dapat makan daging (ikan) yang masih segar dari lautan tersebut...." (QS. an-Nahl [16]: 14).

Adanya batasan kalimat *"yang masih segar"* mempunyai kegunaan khusus, yaitu untuk menyebut nikmat Allah Swt. yang diberikan kepada hamba-Nya berupa ikan yang masih segar. Dengan demikian, ayat tersebut tidak dapat diambil pengertian terbalik bahwa tidak boleh makan ikan yang sudah tidak segar lagi.[119]

Ketiga, adanya batasan dalam teks bukan untuk menjelaskan hal yang sudah menjadi adat-kebiasaan di kalangan masyarakat,[120] sebagaimana firman Allah Swt. berikut:

وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم

"...Dan ibu-ibu mertua kalian serta anak-anak tiri yang ada dalam bilik (asuhan) kalian...." (QS. an-Nisaa' [4]: 23).

---

[119] *Ibid.*

[120] Al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, juz II, hlm. 61.

Ayat tersebut mengandung pengertian bahwa anak tiri yang ada dalam asuhan ayah tirinya hukumnya haram dinikahi. Logika terbalik dari pengertian ini ialah bahwa seorang ayah boleh hukumnya menikahi anak tirinya yang ada di luar asuhannya. *Mafhum al-mukhalafah* seperti ini tidak dapat dibenarkan karena penyebutan batasan berupa perkataan "yang ada dalam asuhan" dalam ayat tersebut dimaksudkan untuk menyebut kebiasaan yang terjadi di masyarakat, ketika anak tiri pada umumnya ada dalam asuhan ayah tirinya.[121]

Contoh lain ialah firman Allah Swt. berikut:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ

"*...Maka jika kalian (wali) khawatir bahwa keduanya (suami-istri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka keduanya tidak berdosa atas bayaran yang (harus) diberikan (oleh istri) untuk menebus dirinya....*" (QS. al-Baqarah [2]: 229).

[121] *Ibid.*

Dalam ayat tersebut, kebolehan seorang istri melakukan tuntutan cerai (*khulu'*) dibatasi oleh prakondisi ketika mereka khawatir tidak dapat melaksanakan kewajiban masing-masing. Pengertian ini tidak dapat diambil *mafhum al-mukhalafah*-nya bahwa jika tidak terdapat prakondisi seperti itu maka tidak boleh hukumnya seorang istri mengadakan tuntutan cerai. Sebab, prakondisi berupa kekhawatiran tersebut disebutkan dalam ayat untuk menyatakan kebiasaan yang terjadi di masyarakat bahwa tuntutan cerai seperti itu pada umumnya disertai kekhawatiran seperti tersebut. Sebaliknya, kekhawatiran itu disebutkan bukan untuk dijadikan syarat terjadinya tuntutan cerai.[122] Oleh karena itu, bisa saja tuntutan cerai diajukan dengan alasan lain di luar prakondisi seperti disebutkan oleh ayat tersebut.

Keempat, adanya batasan dalam sebuah teks harus bebas dan mandiri. Sebaliknya, jika batasan tersebut hanya mengekor pada persoalan lain maka tidak dapat diambil pengertian *mafhum al-mukhalafah*,[123] sebagaimana firman Allah Swt. berikut:

[122] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*..., juz I, hlm. 678–679.

[123] Muhammad bin Ali asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul*..., juz II, hlm. 60.

وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ ۗ

"*...Dan, janganlah kalian menggauli istri-istri kalian, sedangkan kalian dalam keadaan beri'tikaf di dalam masjid....*" (QS. al-Baqarah [2]: 187).

Adanya batasan "dalam masjid" tidak dapat menimbulkan pengertian *mafhum al-mukhalafah*. Sebab, batasan tersebut tidak bersifat bebas, tetapi terkait dengan i'tikaf. Dengan demikian, tidaklah dapat diambil pengertian terbalik bahwa bagi orang yang beri'tikaf di dalam selain masjid hukumnya boleh menggauli istrinya.[124]

5. Catatan dan Kesimpulan

Diskursus tentang *mafhum al-mukhalafah* tersebut menunjukkan pentingnya peran nalar dan logika dalam aktivitas penggalian hukum dari sumber asasinya, yaitu al-Qur'an dan hadits. Perdebatan yang diperagakan yuris dari kalangan Mutakallimin dan Ahnaf sekaligus menjadi bukti sejarah menyangkut pentingnya unsur logika dalam memaknai setiap ayat-ayat *ahkam* maupun hadits-hadits

[124] *Ibid.*

ahkam, yakni teks wahyu yang di dalamnya terkandung muatan hukum.

Pandangan kalangan Mutakallimin yang mengakui keberadaan *mafhum al-mukhalafah* sebagai dalil perlu mendapatkan apresiasi. Sebab, pengakuan *mafhum al-mukhalafah* dapat membuka cakrawala dan wawasan berpikir agar lebih kreatif dan dinamis dalam upaya penafsiran teks dan penggalian hukum-hukum (*istinbath al-ahkam*) berlandaskan pada ungkapan-ungkapan atau peristilahan-peristilahan yang ada dalam al-Qur'an dan hadits.

Kekhawatiran Mazhab Ahnaf bahwa menggunakan *mafhum al-mukhalafah* dapat menyebabkan rusaknya makna selain hukum-hukum yang diperoleh dari teks wahyu akan bertentangan dengan syariat yang sudah permanen, sebenarnya telah dijawab oleh kalangan Mutakallimin. Dalam kaitan ini, Mazhab Mutakallimin membatasi penggunaan *mafhum al-mukhalafah* hanya pada persoalan-persoalan hukum yang tidak bertentangan dengan ajaran syariat. Selain itu, masih ada syarat-syarat lain yang mesti dipenuhi dalam penggunaan dalil *mafhum al-mukhalafah*. Alhasil, Mazhab Mutakallimin mengakui keberadaan *mafhum al-mukhalafah* tanpa menafikan kewaspadaan terhadap norma-norma ajaran yang telah ditetapkan secara abadi dan paripurna.

Secara substantif, kalangan Mazhab Ahnaf pun sesungguhnya tidak menafikan begitu saja penggunaan *mafhum al-mukhalafah*. Dalam beberapa kasus hukum, yang dilandaskan pada sumber wahyu yang sama ternyata kesimpulan hukumnya juga sama, baik yang dilakukan oleh kalangan Mutakallimin maupun Ahnaf. Perbedaannya, Mazhab Mutakallimin secara formal mengklaim menggunakan pendekatan *mafhum al-mukhalafah*, sementara kalangan Ahnaf sebaliknya, menggunakan dalil lain, seperti *al-bara'ah al-ashliyyah* atau *istishhab*.

Contoh konkret yang mereka peragakan dalam persoalan ini ialah menyangkut kesimpulan hukum dari hadits-hadits Rasulullah Saw., seperti tentang kewajiban zakat ternak kambing. Dengan contoh kesimpulan hukum yang sama seperti ini, maka perbedaan kedua mazhab ushul fiqh ini menyangkut validasi logika *mafhum al-mukhalafah* sesunggunya tidak sesengit yang dibayangkan, karena pada hakikatnya berputar pada tataran semantik atau penggunaan nomenklatur dalil.

B. Logika Ushul Fiqh dalam Dalalah al-'Aam

Lafal *'aam* (lafal yang bersifat umum) dalam teks al-Qur'an dan hadits mempunyai banyak kategori. Bagi lafal

'aam yang memang dimaksudkan keumumannya oleh teks tidak menimbulkan perdebatan di kalangan para yuris. Begitu juga lafal *'aam* yang dimaksudkan kekhususannya sesuai tanda-tanda (*qarinah*) yang terdapat di dalamnya, juga tidak mengalami perdebatan. Yang memicu perdebatan ialah terkadang terdapat lafal *'aam* dalam teks al-Qur'an dan hadits, tetapi tidak ditemukan tanda-tanda (*qarinah*): keumumannya atau kekhususannya.

Dalam masalah tersebut, terdapat perbedaan pandangan di antara para yuris. Materi perdebatannya ialah seputar indikasi jenis lafal yang bersifat *qath'i* (tegas) atau *zhanni* (memunculkan interpretasi beragam). Penentuan tegas atau tidaknya indikasi hukum yang dimiliki amatlah penting, karena hal ini mempunyai dampak hukum yang signifikan ketika lafal *'aam* dihubungkan dengan lafal *khaash* (khusus) dalam teks lain. Apakah lafal yang *khaash* dapat membatasi keumuman lafal *'aam* atau sebaliknya? Diskursus seputar masalah inilah yang menjadi bahan diskusi dalam pembahasan berikut.

1. Pengertian Lafal 'Aam

Secara etimologi, lafal *'aam* adalah lafal yang bersifat komprehensif (menyeluruh) dan meliputi beberapa jumlah hitungan di dalamnya. Sementara, secara terminologi, lafal *'aam* adalah lafal yang mengandung semua komponen

makna yang sesuai bagi lafal itu tanpa ada batas pengecualian.[125] Contohnya ialah lafal "*ar-rajul*" (seorang laki-laki). Lafal ini dapat mengandung semua komponen dan satuan-satuan yang layak disebut sebagai laki-laki. Pengertian seperti ini terjadi secara sekaligus tanpa ada batas pengecualian.[126]

Contoh lain ialah lafal "*as-sariq*" (pencuri laki-laki) dan "*as-sariqah*" (pencuri perempuan). Lafal ini sekaligus mengandung makna lengkap (komprehensif) berkaitan dengan komponen-komponen yang layak disebut pencuri tanpa ada batasan tertentu yang dikecualikan. Lafal *'aam* ini berbeda dengan lafal *muthlaq*, yaitu lafal yang tidak mengandung semua komponen makna, tetapi meliputi sebagian atau beberapa saja dari komponen-komponen makna secara komprehensif.[127]

2. Kategorisasi Lafal 'Aam

Tidak semua lafal dalam bahasa Arab dapat digolongkan sebagai lafal *'aam*. Sebaliknya, hanya lafal-lafal tertentu

---

[125] As-Sarakhsi, *Ushul as-Sarakhsi* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), juz I, hlm. 125; Fakhruddin ar-Razi, *Al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*..., juz II, hlm. 309.

[126] Al-Mahalli, *Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam' al-Jawami'*, dicetak bersama Al-'Allamah al-Bannani, *Hasyiyah al-Bannani*..., juz I, hlm. 399; Muhibullah bin 'Abd al-Syakur, *Musallam ats-Tsubut ma'a Syarhihi: Fawatih ar-Rahamut*, dicetak bersama Imam al-Ghazali dalam *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*..., juz I, hlm. 255.

[127] Uraian lebih mendetail tentang lafal *muthlaq* akan dipaparkan dalam bagian-bagian bab berikutnya.

yang dapat mengandung pengertian umum. Lafal-lafal umum tersebut dapat dikelompokkan sebagai berikut:

a. Lafal *kullu* (setiap), lafal *jami'u* (semua), dan lafal-lafal lain yang semakna. Contohnya ialah lafal *kullu imri-in* (semua manusia) dan *nahnu jami'un* (kita semua) dalam ayat-ayat berikut:

كُلُّ امْرِىٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴿٢١﴾

"*...Setiap manusia terikat dengan amal yang dikerjakannya.*" (QS. ath-Thuur [52]: 21).

Berkaitan dengan lafal *kullu*, Imam asy-Syaukani (w. 1250 H) memandang bahwa dalam bahasa Arab tidak ada lafal yang lebih umum daripada lafal *kullu*.[128]

أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ﴿٤٤﴾

"*Atau apakah mereka berkata, 'Kami semua adalah golongan yang bersatu dan pasti menang.*" (QS. al-Qamar [54]: 44).

[128] Muhammad bin Ali asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul...*, juz I, hlm. 431.

Keumuman dalam lafal *kullu* (setiap) dalam ayat tersebut bersifat individu sehingga hukum yang terkandung di dalamnya berkaitan dengan setiap individu. Sementara, keumuman dalam lafal *jami'u* (semua) bersifat kumpulan. Sehingga, hukum yang diperoleh berhubungan dengan perkumpulan tanpa memperhatikan setiap individu.[129]

b. Lafal jamak (plural) yang dimasuki partikel kata sandang "*al*" dengan fungsi memberi arti penghabisan (*al-istighraq*). Contohnya ialah lafal *al-mu'minuun* (orang-orang beriman) dalam firman berikut:

قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ﴿٢﴾

"*Sungguh beruntung orang-orang yang beriman, (yaitu) orang yang khusyuk dalam shalatnya.*" (QS. al-Mu'minuun [23]: 1–2).

Lafal *al-mu'minuun* dalam ayat tersebut mempunyai arti umum, yaitu mengandung semua orang

[129] Al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi*, dicetak di pinggir 'Abd al-'Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar...*, juz II, hlm. 8–10; Shadr asy-Syari'ah al-Bukhari, *At-Tawdhih fi Hall Ghawamidl at-Tanqih*, dicetak di pinggir At-Taftazani, *Syarh at-Talwih 'ala at-Tawdlih...*, juz I, hlm. 60.

mukmin secara lengkap dan menyeluruh tanpa ada pengecualian.[130]

c. Lafal jamak (plural) yang disandarkan pada lafal lain. Contohnya ialah lafal *aulaadikum* (beberapa anak laki-laki kalian) dalam firman berikut:

يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ

"Allah berwasiat kepada kalian tentang anak-anak kalian...." (QS. an-Nisaa' [4]: 11).

Lafal tersebut mempunyai makna anak-anak secara umum tanpa batas pengecualian.[131]

d. Lafal tunggal (*singular*) yang dimasuki partikel kata sandang "*al*" dengan fungsi untuk memberi arti penghabisan (*al-istighraq*). Contohnya ialah lafal *az-zaniyah* (pezina perempuan) dan *az-zani* (pezina laki-laki) dalam firman berikut:

ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ

[130] Shadr asy-Syari'ah al-Bukhari, *At-Tawdhih fi Hall Ghawamidl at-Tanqih*, dicetak di pinggir At-Taftazani, *Syarh at-Talwih 'ala at-Tawdlih* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Tanpa Tahun), juz I, hlm. 52.

[131] *Ibid.*, hlm. 54.

"Adapun pezina perempuan dan pezina laki-laki maka cambuklah masing-masing dari mereka itu seratus kali...." (QS. an-Nuur [24]: 2).

Kedua lafal tersebut mempunyai arti pezina secara umum, dan mengandung semua komponen makna yang layak disebut pezina tanpa batasan jumlah.[132]

e. Lafal tunggal (*singular*) yang disandarkan pada lafal lain. Contohnya ialah lafal *maa-u<u>h</u>u* (airnya) dan lafal *maitatu<u>h</u>u* (bangkainya) dalam hadits Rasulullah Saw. berikut:

هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ.

"Laut itu suci airnya dan halal bangkainya." (HR. Tirmidzi dan Abu Dawud).[133]

Lafal tersebut mempunyai makna umum sehingga mengandung pengertian bahwa semua jenis bangkai ikan dalam lautan hukumnya halal untuk dimakan.[134]

---

[132] Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 247.

[133] At-Tirmidzi, *Jami' At-Tirmidzi (Sunan al-Turmudzi)*, dicetak bersama Muhammad bin 'Abd ar-Rahman bin 'Abd at-Rahim al-Mubar Kafuri, *Tuhfah al-Ahwadzi* (Kairo: Mathba'ah al-Ma'rifah, 1963), juz I, hlm. 225; Al-Mundziri al-Hafizh, *Mukhtashar Sunan Abi Dawud...*, juz I, hlm. 81.

[134] Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 247.

f. Nama-nama syarat (*asma' asy-syarth*), seperti "*man*" (barang siapa), "*maa*" (apa saja), "*aina*" (di tempat mana saja), dan lain-lain. Contohnya ialah ayat-ayat berikut:

فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

"*...Barang siapa di antara kalian ada di bulan itu (Ramadhan), maka berpuasalah....*" (QS. al-Baqarah [2]: 185).

Lafal atau "*barang siapa*" dalam ayat tersebut mengandung makna secara umum, dan memiliki arti bahwa siapa saja yang dapat melihat dan mengetahui datangnya bulan suci Ramadhan, maka ia wajib

berpuasa.

وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ

"*...Dan apa saja harta yang baik yang kalian nafkahkan (di jalan Allah), maka pahalanya itu untuk kalian sendiri....*" (QS. al-Baqarah [2]: 272).

Kata "*apa saja*" dalam ayat tersebut bermakna umum, yakni meliputi semua jenis kebaikan yang diberikan

kepada orang lain. Dan, dalam firman Allah Swt. yang lain, dinyatakan sebagai berikut:

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ

"*Di mana saja kalian berada, kematian akan mendapatkan kalian, kendatipun kalian di dalam benteng yang tinggi lagi kokoh....*" (QS. an-Nisaa' [4]: 78).

Kata "*di mana saja*" dalam ayat tersebut bermakna umum, yakni meliputi semua jenis tempat tanpa ada batas pengecualian.[135]

g. Nama-nama pertanyaan (*asma' al-istifham*), seperti

"*man*" (siapa), "*maadzaa*" (apa), "*mataa*" (kapan), dan "*aina*" (di mana). Contohnya ialah firman-firman berikut:

قَالُوا مَن فَعَلَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَآ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٩﴾

[135] Shadr asy-Syari'ah al-Bukhari, *At-Tawdlih fi Hall Ghawamidh at-Tanqih*, dicetak di pinggir At-Taftazani, *Syarh at-Talwih 'ala ar-Tawdhih...*, juz I, hlm. 59–60.

"Mereka berkata, 'Siapakah yang melakukan (perbuatan) ini terhadap tuhan-tuhan kami? Sungguh, ia termasuk orang yang zhalim." (QS. al-Anbiyaa' [21]: 59).

مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا

"...Apakah yang dikehendaki (oleh) Allah dengan jumlah ini sebagai suatu perumpamaan...." (QS. al-Mudatsir [74]: 31).

مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِ

"...Kapan pertolongan Allah datang...." (QS. al-Baqarah [2]: 214).

أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ

"...Di mana (berhala-berhala) yang biasa kalian sembah selain Allah...." (QS. al-A'raaf [7]: 37).

Lafal-lafal tersebut mempunyai makna umum, baik berkaitan dengan pertanyaan siapa (orang), apa (benda), kapan (waktu), maupun di mana (tempat).[136]

h. Nama-nama penghubung (*al-asma' al-maushuulah*), seperti "*alladziina*" (mereka laki-laki), "*allaa-i*" (mereka perempuan), "*maa*" (sesuatu), dan lain-lain. Contohnya ialah dalam ayat-ayat berikut:

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ﴿١٠﴾

"*Sesungguhnya, orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zhalim, sebenarnya mereka itu menelan api dalam perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka).*" (QS. an-Nisaa' [4]: 10).

Lafal "*alladziina*" dalam ayat tersebut bersifat umum dan meliputi semua orang yang memakan harta anak yatim secara zhalim.

[136] Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 248.

وَٱلَّـٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ

"Dan mereka yang sudah tidak datang haid lagi dari istri-istri kamu...." (QS. ath-Thalaaq [65]: 4).

Lafal "*allaa-i*" tersebut mempunyai makna umum meliputi semua perempuan yang sudah tidak datang bulan lagi.

وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ

"...Dan dihalalkan atas kalian selain sesuatu yang telah disebutkan itu...." (QS. an-Nisaa' [4]: 24).

Lafal "*maa*" dalam ayat tersebut bermakna umum, sehingga selain perempuan-perempuan yang telah disebutkan keharamannya sebelum ayat tersebut hukumnya halal dinikahi tanpa terkecuali.[137]

i. Lafal-lafal yang belum mengarah pada individu tertentu (*an-nakirah*), baik lafal itu dalam susunan kalimat negatif (*an-nafyu*), larangan (*an-nahyu*), maupun syarat (*asy-syarthu*), sebagaimana contoh firman Allah Swt. berikut:

---

[137] *Ibid.*

لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ

"Tidak ada paksaan dalam (urusan) agama...." (QS. al-Baqarah [2]: 256).

Dan, hadits Rasulullah Saw. berikut:

لَاوَصِيَّةَ لِوَارِثٍ.

"Tidak ada wasiat bagi ahli waris." (HR. Abu Dawud).[138]

Jenis lafal "*ikraa<u>h</u>a*" (paksaan) dan "*washiyyata*" (wasiat) dalam bahasa Arab dikenal sebagai lafal *an-nakirah* yang masih abstrak dan belum menunjukkan jenis "pemaksaan" ataupun "wasiat" tertentu. Mengingat kedua lafal tersebut berada pada susunan kalimat negatif (*an-nafyu*), maka keduanya mempunyai makna umum berkaitan dengan jenis "pemaksaan" ataupun "wasiat" yang mana saja.
Contoh lainnya ialah firman Allah Swt. berikut:

[138] Al-Mundziri al-Hafizh, *Mukhtashar Sunan Abi Dawud...*, juz IV, hlm. 150.

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓ

"Dan, janganlah kamu menshalati (jenazah) seseorang yang mati di antara mereka, dan jangan pula kamu berdiri di atas kuburannya...." (QS. at-Taubah [9]: 84).

Lafal "*ahadin*" (seseorang) dikenal sebagai lafal *an-nakirah* dalam bahasa Arab. Lantaran lafal ini ada pada susunan *an-nahyu* (larangan), maka ia berlaku secara umum dan mengandung makna semua orang munafik tanpa terkecuali.

Dan, juga contoh yang lain ialah firman Allah Swt. berikut:

إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ

"...Jika datang kepadamu seorang fasik dengan membawa berita, maka periksalah dengan teliti...." (QS. al-Hujuraat [49]: 6).

Lafal *faasiqun* (seorang fasik) juga termasuk lafal *an-nakirah* dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, ia mempunyai makna umum yang bermakna orang fasik mana saja tanpa batas pengecualian. Pemaknaan seperti ini dapat terjadi mengingat lafal tersebut terangkum dalam susunan ayat yang didahului oleh huruf syarat (*asy-syarth*), yaitu "*in*".[139]

3. Persepsi Para Yuris tentang Indikasi Hukum Lafal 'Aam

Perbedaan pandangan para yuris tentang indikasi hukum lafal *'aam* dipicu oleh keberagaman lafal *'aam* itu sendiri. Identitas lafal *'aam* dapat diversifikasi ke dalam beberapa tipologi berikut:

a. *'Aam urida bi<u>h</u>i al-'umuum qath'an*, yaitu lafal *'aam* yang memang dimaksudkan keumumannya secara nyata. Hal ini dikarenakan tidak adanya indikator yang menghendaki bahwa yang dimaksud dengan lafal tersebut ialah kekhususannya, seperti firman berikut:

وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا

"Dan, tidak ada hewan melata di atas bumi ini, kecuali Allah berikan rezekinya...." (QS. Huud [11]: 6).

[139] Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 247–248.

Contoh lain ialah firman Allah Swt.:

وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ

"...*Dan, Aku jadikan dari air segala sesuatu dapat hidup*...." (QS. al-Anbiyaa' [21]: 30).

Kandungan makna kedua ayat tersebut merupakan kenyataan *sunnah ilahiyyah* secara konstan dan bersifat umum sehingga tidak mungkin bahwa yang dimaksudkan ialah pengertian khusus.[140]

b. *'Aam urida bihi al-khushuush qath'an*, yaitu lafal *'aam* tetapi yang dimaksudkan ialah kekhususan, bukan keumuman dari lafal tersebut secara nyata. Hal seperti ini terjadi karena adanya indikator yang menghendaki bahwa yang dimaksudkan dengan lafal tersebut ialah sebagian dari komponen-komponen atau satuan-satuannya. Contohnya ialah firman Allah Swt. berikut:

وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

[140] Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Ar-Risalah*..., hlm. 53–54; 'Abddul Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 185.

"*...Dan bagi Allah atas manusia kewajiban haji ke Baitullah, bagi mereka yang mampu dalam perjalanan....*" (QS. Ali 'Imran [3]: 97).

Pada mulanya, lafal *an-naas* (manusia) dalam ayat tersebut mempunyai makna umum meliputi manusia *mukallaf* ataupun selain *mukallaf*, seperti anak-anak kecil dan orang gila. Akan tetapi, terdapat indikasi kuat bahwa lafal *'aam* ini tidaklah dimaksudkan keumumannya lantaran dalam syariat Islam yang diwajibkan melakukan ibadah haji hanyalah orang-orang *mukallaf*. Dengan demikian, yang dimaksudkan dengan lafal *an-naas* (manusia) dalam ayat tersebut ialah kekhususannya, yakni orang-orang *mukallaf*.[141]

c. *'Aam muthlaq*, yaitu lafal umum yang tidak ditemukan indikator keumuman ataupun kekhususannya. Lafal seperti ini terdapat pada kebanyakan teks wahyu yang bersifat umum dan jauh dari indikator yang berupa ungkapan (lafal) maupun indikator-indikator yang lain, seperti akal pikiran dan adat kebiasaan. Lafal *'aam* seperti ini akan tetap pada posisi keumumannya hingga ada dalil yang menunjukkan pengkhususan (*takhshiish*).[142] Contohnya ialah ayat berikut:

[141] *Ibid.*
[142] *Ibid.*, hlm. 186.

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

"Perempuan-perempuan yang ditalak itu menunggu dalam masa idahnya selama tiga kali suci...." (QS. al-Baqarah [2]: 228).

Kata *al-muthallaqaat* atau perempuan-perempuan yang ditalak bersifat umum karena tidak ada satu indikator pun yang dapat memalingkan pada makna khusus. Lafal umum seperti ini terus berlaku keumumannya selama belum ada pengkhususan oleh ayat lain.

Terhadap bentuk lafal *'aam* pertama dan kedua, para yuris tidak berbeda pendapat berkaitan dengan indikasi hukum yang terkandung di dalamnya. Sebaliknya, menyangkut indikasi hukum lafal *'aam* bentuk ketiga, yaitu *'aam nuthlaq*, terdapat perbedaan cukup mendasar antara yuris kalangan Mazhab Mutakallimin dan Mazhab Ahnaf. Perbedaan pendapat tersebut dapat dirumuskan dalam bentuk pertanyaan: apakah indikasi hukum lafal *'aam* tersebut bersifat *qath'i* (tegas dan tetap) atau *zhanni* (kenyal dan elastis)? Menurut Mazhab Mutakallimin, indikasi hukum lafal *'aam* terhadap komponen-komponen

maknanya ialah *zhanni*.[143] Ini berbeda dengan indikasi hukum lafal *khaash* yang bersifat *qath'i*.

Argumen dan logika ushul fiqh yang dikembangkan Mazhab Mutakallimin ialah fakta dan realitas yang telah menunjukkan bahwa setiap lafal *'aam* dimungkinkan adanya pengkhususan (*takhshiish*). Dengan demikian, lafal *'aam* itu tidak dapat terhindarkan dari keterbatasan jangkauannya terhadap satuan-satuan atau komponen-komponen yang dimiliki. Dalam kaitan inilah, ungkapan yang kemudian populer dalam Mazhab Mutakallimin ialah:

مَا مِنْ عَامٍّ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ.

"Tidak ada lafal umum itu kecuali dikhususkan sebagian kandungannya."

Ungkapan tersebut tidak lain merupakan hasil penelitian terhadap teks-teks wahyu yang pada kenyataannya memang sering terjadi pengkhususan terhadap komponen-komponen lafal umum di dalamnya. Terjadinya pengkhususan tersebut mengindikasikan adanya kemungkinan pengambilan makna terhadap salah satu

[143] Akan tetapi, menurut sebagian sumber, Imam asy-Syafi'i sendiri tidaklah mempunyai pandangan seperti ini. Sebaliknya, ia menyatakan bahwa indikasi hukum lafal *'aam* ialah *qath'i*. Lihat Al-Asnawi, *Nihayah as-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul...*, juz II, hlm. 342.

komponen saja dari sekian banyak komponen makna yang dimiliki. Kemungkinan inilah yang sesungguhnya menafikan ketegasan (ke-*qath'i*-an) lafal *'aam* itu sendiri. Sebab, kata "kemungkinan" tidak dapat berkumpul dengan kata "ketegasan" dalam waktu bersamaan. Dengan demikian, tidaklah dapat dikatakan, misalnya, "indikasi hukum lafal *'aam* itu tegas (*qath'i*) dan ada kemungkinan terjadi pengkhususan". Dari paparan tersebut, kalangan yuris Mazhab Mutakallimin mengambil konklusi bahwa indikasi hukum lafal *'aam* sesungguhnya bersifat *zhanni* (tidak tegas).[144]

Sebaliknya, Mazhab Ahnaf berpandangan bahwa indikasi hukum lafal *'aam* terhadap komponen-komponen maknanya ialah *qath'i* (tegas), selagi tidak ada pengkhususan terhadap sebagian komponen-komponen tersebut. Sebaliknya, jika terjadi pengkhususan terhadap sebagiannya, maka indikasi hukum lafal *'aam* beralih bersifat *zhann*i terhadap sebagian yang lain.[145]

[144] Lihat At-Taftazani, *Syarh at-Talwih 'ala at-Tawdhih...*, juz I, hlm. 40; Muwaffaq al-Din Abd Allah ibn Ahmad ibn Qudamah, *Rawdlah an-Nazhir wa Jannah al-Manazhir; Taqdim wa Tawdhih wa Takhrij ad-Duktur Sya'ban Muhammad Isma'il...*, juz II, hlm. 48–49.

[145] Abu Ishaq asy-Syathibi dari kalangan Mazhab Maliki juga sependapat dengan pendapat mazhab ini. Lihat As-Sarakhsi, *Ushul as-Sarakhsi...*, juz I, hlm. 132; 'Abd al-'Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar...*, juz I, hlm. 304–306; Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah...*, jilid IV, hlm. 8.

Dalil yang dikemukakan Mazhab Ahnaf ialah bahwa lafal *'aam* sengaja diletakkan untuk hal-hal yang bersifat umum hingga ada dalil yang menunjukkan sebaliknya. Sementara itu, kekhawatiran terjadinya kemungkinan *takhshiish* (pengkhususan), sebagaimana dikemukakan Mazhab Mutakallimin tersebut, bagi Mazhab Ahnaf bukanlah dalil yang valid untuk mengatakan indikasi hukum lafal *'aam* ialah *zhanni*. Sebab, berpijak pada kemungkinan semata-mata tidaklah berpengaruh terhadap eksistensi lafal itu sendiri.[146]

Contoh yang dikemukakan Mazhab Ahnaf ialah firman Allah Swt.:

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Dan, orang-orang yang meninggal dunia di antara kalian serta meninggalkan istri-istri mereka, istri-istri tersebut menunggu (dalam masa idah) selama empat bulan sepuluh hari...." (QS. al-Baqarah [2]: 234).

[146] As-Sarakhsi, *Ushul as-Sarakhsi...*, juz I, hlm. 137; 'Abd al-'Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar*, juz I, hlm. 304–305; Shadr asy-Syari'ah al-Bukhari, *At-Tawdhih fi Hall Ghawamidl at-Tanqih*, dicetak di pinggir At-Taftazani, *Syarh at-Talwih 'ala at-Tawdhih...*, juz I, hlm. 40.

Pengertian ayat tersebut meliputi semua perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya, baik mereka itu sudah disetubuhi maupun belum. Terkecuali setelah ada ayat lain yang mempunyai fungsi mengkhususkan keumuman ayat tersebut, maka pengertian ayat tidak lagi mencakup semua komponen maknanya.

Contoh lain ialah firman Allah Swt.:

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَ

"*Adapun perempuan-perempuan yang sudah tidak lagi menstruasi (karena tua) dari istri-istri kalian jika kalian bingung maka idah (masa menunggu) mereka itu ialah tiga bulan, begitu pula perempuan-perempuan yang belum pernah menstruasi....*" (QS. ath-Thalaaq [65]: 4).

Ayat tersebut berlaku secara umum, yakni meliputi semua perempuan yang belum pernah haid dan perempuan yang sudah tidak lagi haid, baik perempuan itu belum digauli maupun sudah digauli oleh suaminya. Kecuali, jika ada ayat lain yang mengkhususkan keumuman ayat di

atas maka ayat tersebut tidak lagi bersifat umum seperti sebelumnya.[147]

Perbedaan pendapat seputar *qath'i* dan *zhanni* dalam indikasi hukum lafal *'aam* memicu perbedaan pandangan antara Mazhab Mutakallimin dengan Ahnaf pada level implementasinya, khususnya dalam proses perumusan hukum-hukum cabang (*furu'u al-fiqh*). Hal ini menyiratkan pentingnya posisi logika ushul fiqh dalam upaya penggalian hukum-hukum berdasarkan sumber asasinya, bail al-Qur'an maupun hadits. Kehadiran teks wahyu ternyata bukan dalam bentuk "pakaian jadi", melainkan memerlukan proses artikulasi dengan nalar dan logika agar teks verbal tersebut dapat dirumuskan menjadi diktum-diktum hukum yang dibutuhkan oleh seorang *mukallaf*.

4. Implikasi Perbedaan Pendapat tentang Indikasi Hukum Lafal 'Aam

Perdebatan logika ushul fiqh menyangkut *qath'i* atau *zhanni* dalam indikasi lafal *'aam*, sebagaimana yang diperagakan kalangan yuris Mutakallimin dan Ahnaf, mempunyai implikasi konkret pada tataran perumusan hukum-hukum yang didasarkan pada teks wahyu.

---

[147] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz II, hlm. 110–111.

Sekurang-kurangnya, terdapat dua pokok pembahasan menyangkut perdebatan soal indikasi lafal umum beserta implikasinya pada preskripsi hukum yang dihasilkan. Kedua pembahasan tersebut ialah:

a. Pengkhususan (Takhshiish) Lafal 'Aam yang Qath'i dengan Dalil Lain yang Zhanni

Pertanyaan yang muncul dalam persoalan ini ialah bolehkah lafal *'aam* yang *qath'i*, yang berupa teks al-Qur'an atau hadits *mutawatir*, dikhususkan oleh dalil yang *zhanni*, seperti hadits *ahad* dan *qiyas* (analogi)? Menurut Mazhab Mutakallimin, lafal *'aam* yang *qath'i* boleh dikhususkan atau dibatasi kandungannya oleh dalil lain yang *zhanni*. Hal ini disebabkan karena indikasi hukum lafal *'aam*, menurut mazhab ini, bersifat *zhanni* sehingga boleh di-*takhshiish* oleh dalil *zhanni* yang lain.

Mazhab ini juga melandaskan pendapatnya pada amalan para sahabat nabi yang pernah membatasi keumuman teks al-Qur'an dengan hadits *ahad*. Perkara yang pernah dilakukan oleh para sahabat tersebut dapat kita lihat sebagaimana dalam contoh-contoh berikut:

1) Firman Allah Swt.:

وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ

"*...Dan, dihalalkan bagimu selain (perempuan-perempuan) yang demikian itu....*" (QS. an-Nisaa' [4]: 24).

Kandungan ayat tersebut berlaku secara umum berkaitan dengan perempuan yang boleh dinikahi. Akan tetapi, sahabat nabi mengkhususkan keumuman ayat tersebut dengan hadits Rasulullah Saw. yang mengharamkan kawin dengan dua orang perempuan yang satu mahram. Bunyi hadits tersebut ialah sebagai berikut:

نَهَى النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُنْكَحَ الْمَرْأَةُ عَلَى

عَمَّتِهَا أَوْ خَالَتِهَا.

"*Nabi* shalallah̲u alaih̲i wa sallam *melarang seorang perempuan dinikahi bersamaan juga dengan saudari ayahnya atau saudari ibunya.*"[148] (HR. Bukhari dan Muslim).[149]

[148] *Ibid.*, hlm. 119; Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 253.

[149] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, dicetak bersama Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari...*, juz XIX, hlm. 193; Muslim, *Shahih Muslim*, dicetak bersama An-Nawawi, *Syarh an-Nawawi...*, juz IX, hlm. 191.

Dengan demikian, keumuman perempuan yang boleh dinikahi sebagaimana tersirat dalam teks al-Qur'an tersebut di-*takhshiish* atau dibatasi keumumannya oleh teks hadits tersebut.

2) Firman Allah Swt.:

يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ

"Allah berwasiat kepadamu tentang anak-anakmu bahwa seorang anak laki-laki bagiannya sama dengan dua orang anak perempuan...." (QS. an-Nisaa' [4]: 11).

Kandungan ayat tersebut bersifat umum bahwa semua anak-anak yang ditinggal mati orang tuanya mempunyai hak menerima harta warisan. Namun, keumuman ayat tersebut dikhususkan oleh hadits Rasulullah Saw. yang mengatakan bahwa seorang anak yang membunuh orang tuanya tidak berhak menerima harta warisan. Hadits lain juga mengatakan bahwa seorang anak yang kafir tidak dapat menerima harta warisan dari ayahnya yang muslim,

atau sebaliknya. Teks lengkap kedua hadits tersebut ialah sebagai berikut:

وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا.

"Seorang pembunuh itu tidaklah dapat menerima harta warisan sama sekali." (HR. Baihaqi).[150]

لَا يَرِثُ الْكَافِرُ مِنَ الْمُسْلِمِ وَلَا الْمُسْلِمُ مِنَ الْكَافِرِ.

"Seorang kafir tidak dapat menerima harta warisan dari ayahnya yang muslim. Begitu juga seorang anak yang muslim tidak berhak menerima harta warisan dari ayahnya yang kafir."[151] (HR. Bukhari, Muslim, dan Abu Dawud).[152]

---

[150] Abu Bakr Ahmad bin al-Husain bin Ali al-Baihaqi, *As-Sunan al-Kubra; Tahqiq Muhammad 'Abd al-Qadir 'Atha* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), juz VI, hlm. 361.

[151] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz II, hlm. 119; Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 253.

[152] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, dicetak bersama Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari...*, juz XXV, hlm. 181; Muslim, *Shahih Muslim*, dicetak bersama An-Nawawi, *Syarh an-Nawawi*, juz XI, hlm. 52; Al-Mundziri al-Hafizh, *Mukhtashar Sunan Abi Dawud...*, juz IV, hlm. 180.

Dengan demikian, keumuman ahli waris pada teks al-Qur'an tersebut telah dibatasi *(takhshiish)* oleh kedua teks hadits tersebut sehingga ahli waris yang kafir atau membunuh pihak yang akan mewariskan tidak berhak mendapatkan harta warisan.

3) Firman Allah Swt.:

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا

"Adapun pencuri laki-laki dan pencuri perempuan maka potonglah tangan-tangan mereka...." (QS. al-Maa'idah [5]: 38).

Keumuman ayat tersebut di-*takhshiish* atau dibatasi kandungannya oleh hadits Rasulullah Saw. yang mengatakan bahwa pencurian yang menyebabkan hukuman potong tangan ialah minimal barang yang dicuri seharga seperempat dinar. Bunyi hadits tersebut ialah:

تُقْطَعُ يَدُّ السَّارِقِ فِي رُبُعِ دِيْنَارٍ فَصَاعِدًا.

"Dipotonglah tangan pencuri itu dalam kadar pencurian ¼ dinar atau lebih."[153] (HR. Bukhari dan Darimi).[154]

Sebaliknya, kalangan Mazhab Ahnaf mempunyai pandangan lain dalam masalah tersebut. Menurut mereka, tidaklah boleh melakukan *takhshiish* (pengkhususan) terhadap kandungan lafal *'aam* dalam al-Qur'an ataupun hadits *mutawatir* dengan dalil lain yang *zhanni*. Sebab, indikasi lafal *'aam*, menurut Mazhab Ahnaf, bersifat *qath'i* sehingga tidak boleh di-*takhshiish* dengan dalil yang *zhanni*, seperti hadits *ahad* dan *qiyas*. Bagi mazhab ini, adanya *takhshiish* mesti dilatari oleh terjadinya pertentangan satu sama lain. Sedangkan dalil *qath'i* dan *zhanni* tidaklah terjadi pertentangan antar keduanya karena masing-masing

memiliki kekuatan dan derajat yang tidak sama.[155]

Adapun kenyataan bahwa para sahabat nabi pernah men-*takhshiish* lafal *'aam* dalam al-Qur'an dengan hadits, sebagaimana dikemukakan Mazhab Mutakallimin, tetapi bagi Mazhab Ahnaf, hadits tersebut ialah hadits *ahad* pada

---

[153] Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz I, hlm. 253.

[154] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, dicetak bersama Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, juz XXV, hlm. 239; Abu Muhammad 'Abd Allah bin 'Abd al-Rahman bin al-Fadll bin Bahram ad-Darimi, *Sunan ad-Darimi (Tahqiq Husayn Salim Asad ad-Darani)*, juz III, hlm. 1481.

[155] 'Abd al-'Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar*, juz I, hlm. 294; As-Sarakhsi, *Ushul as-Sarakhsi*, juz I, hlm. 142.

masa awal dan telah menjadi hadits *masyhur* pada masa-masa sesudahnya. Sementara, hadits *masyhur*, menurut mazhab ini, memang boleh men-*takhshiish* lafal *'aam* dalam al-Qur'an.[156]

Selain argumen di atas, kalangan yuris Mazhab Ahnaf juga mengemukakan dalil lain berupa perkataan sahabat Umar bin Khathab sebagaimana berikut:

لَانَتْرُكُ كِتَابَ رَبِّنَا لِقَوْلِ امْرَأَةٍ.

"*Kita tidak meninggalkan kitab Tuhan kita (al-Qur'an) disebabkan (hanya) oleh perkataan perempuan.*" (HR. Muslim).[157]

Perkataan Umar bin Khathab tersebut bermula dari cerita Fatimah binti Qays yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. tidak membenarkannya mendapatkan nafkah dan tempat tinggal, padahal ia seorang *mabtutah* (perempuan yang ditalak tiga). Sementara, yang dimaksud dengan kitab Tuhan dalam perkataan Umar bin Khathab tersebut ialah firman Allah Swt. berikut:

[156] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, juz II, hlm. 119.

[157] Muslim, *Shahih Muslim*, dicetak bersama An-Nawawi, *Syarh an-Nawawi...*, Juz X, hlm. 104.

أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ

"Tempatkanlah mereka para istri (yang ditalak tiga) itu di mana kalian bertempat tinggal menurut kemampuan kalian...."[158] (QS. ath-Thalaaq [65]: 6).

Kalangan Mazhab Mutakallimin menolak dalil yang dikemukakan Mazhab Ahnaf tersebut dengan mengatakan bahwa perkataan Umar bin Khathab tersebut disebabkan keragu-raguannya terhadap keshahihan hadits, bukan karena Umar bin Khathab menolak men-*takhshiish* keumuman ayat al-Qur'an dengan hadits *ahad*. Sebab, dalam pernyataannya, Umar bin Khathab menyatakan *"kita tidak akan meninggalkan kitab Tuhan karena perkataan seorang perempuan"*, bukan *"kita tidak akan men-*takhshiish *kitab Tuhan dengan hadits* ahad".[159] Hal ini diperkuat oleh redaksi hadits bahwa Umar bin Khathab berkata, *"Kami tidak akan meninggalkan kitab Allah dan sunnah Nabi karena perkataan seorang perempuan yang mungkin ia hafal atau lupa."* Dalam kaitan ini, jelas bahwa Umar bin Khathab memang ragu-ragu apakah perempuan itu hafal atau lupa.[160]

---

[158] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz II, hlm. 118; Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 252–253.

[159] Saifuddin al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam...*, juz II, hlm. 474–477.

[160] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, juz II, hlm. 118– 119.

Implikasi Perbedaan Pendapat

Perbedaan pandangan antara kalangan yuris Mazhab Mutakallimin dan Mazhab Ahnaf menyangkut pengkhususan atau pembatasan kandungan lafal *'aam* yang *qath'i* oleh dalil lain yang *zhanni* mempunyai implikasi yang cukup besar terhadap konstelasi hukum cabang (fiqh). Hal ini dapat dilihat, misalnya, dalam proses penentuan hukum hewan yang disembelih tanpa menyebut nama Allah Swt. (tanpa membaca *basmalah*).

Dalam surah al-An'aam, Allah Swt. berfirman:

وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ

"Dan, janganlah kalian makan hewan sembelihan yang tidak disebutkan nama Allah, dan sesungguhnya hal itu adalah fasik...." (QS. al-An'aam [6]: 121).

Menurut pengertian ayat tersebut, hewan yang disembelih tanpa menyebut nama Allah (*basmalah*) tidaklah boleh dimakan karena daging hewan itu sama halnya telah menjadi bangkai. Pengertian ini bersifat umum, baik yang

menyembelih itu orang muslim maupun orang kafir. Akan tetapi, dalam sebuah hadits *ahad*, Rasulullah Saw. bersabda:

إِذَا ذَبَحَ الْمُسْلِمُ فَلَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللهِ فَلْيَأْكُلْ فَإِنَّ الْمُسْلِمَ فِيْهِ إِسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللهِ.

"*Jika seorang muslim menyembelih hewan dan tidak menyebut nama Allah, maka makanlah hewan itu. Sebab, di dalam diri orang muslim itu terdapat nama dari nama-nama Allah.*" (HR. Daru Quthni).[161]

Menurut kalangan yuris Mazhab Mutakallimin, hadits tersebut dapat mengkhususkan atau membatasi keumuman ayat al-Qur'an sebelumnya. Dengan demikian, yang tidak sah ialah sembelihan orang kafir. Sementara, sembelihan orang muslim ialah sah, baik menyebut nama Allah Swt. ataupun tidak, dengan berdasarkan ketentuan dalam hadits tersebut.[162]

[161] Ali bin Umar ad-Daruquthni, *Sunan ad-Daruquthni; Tashhih wa Tansiq wa Tarqim wa Tahqiq as-Sayyid 'Abd Allah Hasyim Yamani al-Madani* (Kairo: Dar al-Mahasin, Tanpa Tahun), juz IV, hlm. 296.

[162] Abu al-Manaqib Syihabuddin Mahmud bin Ahmad az-Zanjani, *Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul; Tahqiq wa Ta'liq ad-Duktur Muhammad Adib Shalih* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1984), hlm. 359–361.

Lebih lanjut, Mazhab Mutakallimin menakwil ayat tersebut bahwa yang dimaksudkan dengan kata "*wa innahu lafisq*" (sesungguhnya hal itu adalah fasik) adalah hewan yang disembelih untuk berhala. Pengertian seperti ini sebagaimana tercermin dalam ayat lain:

أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ

"*...Atau hewan yang disembelih atas nama selain Allah....*" (QS. al-An'aam [6]: 145).[163]

Sebaliknya, menurut kalangan yuris Mazhab Ahnaf, hadits tersebut tidaklah dapat mengkhususkan atau membatasi keumuman ayat al-Qur'an. Sebab, indikasi hukum lafal *'aam* yang ada dalam ayat tersebut ialah *qath'i*.

Sedangkan dalil yang *zhanni* (hadits *ahad*) tidaklah dapat men-*takhshiish* dalil yang *qath'i*.

Dengan demikian, menurut Mazhab Ahnaf, keumuman ayat tersebut tetap berlaku seperti semula. Oleh sebab itu, kesimpulan hukumnya ialah tidak boleh memakan hewan yang ketika disembelih tidak disebutkan

---

[163] Lihat Syamsuddin Muhammad bin Muhammad al-Khathib asy-Syarbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfadh al-Minhaj; Dirasah wa Tahqiq wa Ta'liq asy-Syaykh 'Ali Muhammad Mu'awwadl wa asy-Syaykh 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), juz VI, hlm. 106.

nama Allah secara sengaja, baik yang menyembelih ialah seorang muslim maupun kafir.[164] Namun, mereka mengecualikan jika tidak disebutkan nama Allah karena lupa. Mereka menganggap orang yang lupa sama dengan orang yang ingat secara hukum sehingga ia tidak dianggap meninggalkan penyebutan nama Allah dalam pengertian yang sebenarnya. Hal yang demikian ini dapat disamakan dengan orang yang sedang berpuasa lalu lupa sehingga ia makan pada siang hari. Dalam kaitan penyebutan nama Allah ini, pendapat Mazhab Ahnaf serupa dengan pendapat Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Abbas.[165]

Perbedaan penggunaan logika ushul fiqh dalam kasus sebagaimana tersebut sedemikian tajamnya terjadi di antara yuris Mazhab Mutakallimin dan Ahnaf. Begitu sengitnya perbedaan pendapat tersebut sampai-sampai setiap kubu mengklaim bahwa pendapatnya didukung oleh *ijma'* (konsensus) para ulama. Kalangan Syafi'iyah dari Mazhab Mutakallimin mengaku bahwa para ulama telah mencapai kata sepakat (*ijma'*) bahwa daging hewan sembelihan yang ketika disembelih tidak menyebut nama Allah ialah halal, dan mereka yang memakannya tidaklah termasuk orang fasik.[166]

---

[164] 'Abd al-'Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar...*, juz I, hlm. 295–296.

[165] Al-Marghinani, *Al-Hidayah Syarh Bidayah al-Mubtadi*, dicetak bersama Ibnu al-Humam, *Syarh Fath al-Qadir...*, juz IX, hlm. 489.

[166] Asy-Syairazi, *Al-Muhadzdzab...*, juz I, hlm. 251; Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj*, dicetak bersama: *Hawasyi al-Syarwani wa Ibn Qasim al-'Ibadi...*, juz IX, hlm. 325.

Sebaliknya, kalangan Mazhab Ahnaf menuduh Mazhab Syafi'iyah menyalahi *ijma'*. Menurut Mazhab Ahnaf, haramnya meninggalkan penyebutan nama Allah secara sengaja ketika menyembelih hewan merupakan hal yang telah disepakati para ulama. Perbedaan yang mengemuka hanya berkaitan dengan adanya faktor lupa ketika tidak menyebutkan nama Allah. Bahkan, Imam Abu Yusuf dari kalangan Mazhab Ahnaf pernah menyatakan bahwa persoalan tidak menyebutkan nama Allah ini tidak termasuk dalam wilayah ijtihad lagi lantaran telah terjadi *ijma'* di kalangan para ulama tentang keharamannya.[167]

a. Pertentangan antara Lafal 'Aam dan Lafal Khaash

Apabila terjadi pertentangan antara indikasi hukum lafal *'aam* dan lafal *khaash*, maka kalangan Mazhab Mutakallimin yang menganggap bahwa indikasi hukum lafal *'aam* itu *zhanni* tidak melihat adanya pertentangan dalam arti yang sesungguhnya antara kedua lafal tersebut. Dasarnya, pertentangan tidak mungkin terjadi antara lafal *'aam* yang *zhanni* dengan lafal *khaash* yang *qath'i* karena kedudukan keduanya tidak seimbang. Menurut mazhab ini, lafal *khaash* digunakan sesuai dengan kekhususannya, sebagaimana lafal *'aam* digunakan sesuai keumumannya.[168]

---

[167] Al-Marghinani, *Al-Hidayah Syarh Bidayah al-Mubtadi*, dicetak bersama Ibnu al-Humam, *Syarh Fath al-Qadir*..., juz IX, hlm. 489–490.

[168] Muhammad al-Khudlari, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), hlm. 182–183.

Sebaliknya, Mazhab Ahnaf menganggap bahwa pertentangan antara dua lafal tersebut benar-benar dapat terjadi. Hal ini disebabkan karena indikasi hukum lafal *'aam*, menurut mazhab ini, ialah *qath'i* sehingga mempunyai kedudukan yang sama dengan indikasi hukum lafal *khaash* yang *qath'i* juga.[169] Dalam menghadapi pertentangan seperti ini, Mazhab Ahnaf mengajukan tiga alternatif penyelesaian yang mungkin bisa ditempuh, yaitu sebagai berikut:

1) Jika diketahui bahwa lafal *khaash* datang seketika sesudah lafal *'aam*, maka lafal *khaash* tersebut mempunyai fungsi mengkhususkan atau menjelaskan keumuman lafal *'aam*.[170] Contohnya ialah firman Allah Swt.:

وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟

"...Dan, Allah telah menghalalkan jual beli, dan mengharamkan riba...." (QS. al-Baqarah [2]: 275).

---

[169] Shadr asy-Syari'ah al-Bukhari, *At-Tawdhih fi Hall Ghawamidl at-Tanqih*, dicetak di pinggir At-Taftazani, *Syarh at-Talwih 'ala al-Tawdhih...*, juz I, hlm. 41; Muhammad al-Khudlari, *Ushul al-Fiqh...*, hlm. 183.

[170] As-Sarakhsi, *Ushul as-Sarakhsi...*, juz I, hlm. 142; Shadr asy-Syari'ah al-Bukhari, *At-Tawdhih fi Hall Ghawamidl at-Tanqih*, dicetak di pinggir At-Taftazani, *Syarh at-Talwih 'ala at-Tawdhih...*, juz I, hlm. 41.

Pengharaman riba dalam ayat tersebut hadir seketika setelah penghalalan jual beli. Dengan demikian, penggalan ayat tentang haramnya riba bersifat khusus dan mempunyai fungsi menjelaskan keumuman penggalan ayat sebelumnya yang mengandung hukum halalnya jual beli.

Contoh lain ialah firman Allah Swt.:

وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

"...Dan, barang siapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain...." (QS. al-Baqarah [2]: 185).

Ayat tersebut bersifat khusus dan mempunyai fungsi menjelaskan keumuman kalimat sebelumnya dalam ayat yang sama, yaitu:

فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

"...Barang siapa di antara kalian hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan (Ramadan) itu, maka

hendaklah ia berpuasa pada bulan itu...." (QS. al-Baqarah [2]: 185).[171]

2) Jika diketahui bahwa lafal *khaash* datang sesudah lafal *'aam* dalam jangka waktu yang lama, maka lafal *khaash* tersebut mempunyai fungsi mengganti atau me-*naskh* lafal *'aam*.[172] Contohnya ialah firman Allah Swt. berikut:

وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا

"*Dan, orang-orang yang menuduh berbuat zina kepada perempuan-perempuan suci, kemudian mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka cambuklah mereka itu delapan puluh kali dan janganlah sekali-sekali diterima kesaksian mereka itu selama-lamanya....*" (QS. an-Nuur [24]: 4).

---

[171] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz II, hlm. 125.

[172] Shadr asy-Syari'ah al-Bukhari, *At-Tawdhih...*, juz I, hlm. 41; Hafiduddin Abu al-Barakat 'Abd Allah bin Ahmad an-Nasafi, *Al-Manar ma'a Syarhihi: Kasyf al-Asrar wa Nur al-Anwar...*, juz I, hlm. 168.

Sedangkan firman Allah Swt. yang lain menyatakan:

وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ

"*Orang-orang yang menuduh istri-istri mereka berbuat zina dan mereka itu tidak mempunyai saksi-saksi kecuali diri mereka sendiri maka kesaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah bahwa sesungguhnya ia termasuk orang-orang yang benar.*" (QS. an-Nuur [24]: 6).

Ayat yang pertama bersifat umum, yakni meliputi istri-istri maupun bukan istri-istri. Sedangkan ayat yang kedua bersifat khusus, yaitu berkaitan dengan istri-istri saja. Sebagaimana yang diungkapkan secara tersirat dalam hadits Hilal bin Umaiyah bahwa ayat yang kedua turun lebih akhir dari ayat yang pertama.[173] Dengan demikian, ayat yang kedua tersebut mengganti

[173] Hadits riwayat Imam Ahmad dan *Ashhab al-Kutub al-Sittah*. Lihat Majduddin Abu al-Barakat 'Abd al-Salam ibn Taimiyah al-Harani, *Muntaqa al-Akhbar*, dicetak bersama Muhammad bin Ali bin Muhammad asy-Syawkani, *Nayl al-Awthar*..., juz VI, hlm. 272–274.

(*naskh*) kedudukan hukum ayat yang pertama dalam sebagian masalah yang terjadi pertentangan antara kedua ayat, yaitu apakah kandungan ayat berkaitan dengan hubungan suami-istri atau tidak. Dengan demikian, jika seorang suami menuduh istrinya berbuat zina, maka yang berlaku adalah hukum *li'an* sebagaimana terkandung dalam ayat kedua. Dalam kaitan ini, suami tersebut mesti bersumpah dengan nama Allah Swt. sebanyak empat kali bahwa ia benar dalam perkataannya. Jika terbukti tidak benar, maka laknat Allah Swt. ditujukan kepadanya.[174]

3) Jika tidak diketahui mana yang datang lebih dulu antara lafal *'aam* dan lafal *khsash* serta tidak diketahui pula apakah kedua lafal ini datang bersamaan atau tidak, maka pertentangan ini mesti diselesaikan dengan cara mencermati mana yang lebih valid dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Jika cara seperti ini tidak juga dapat dilaksanakan, maka kandungan kedua ayat tersebut gugur, termasuk tidak dapat digunakan salah satunya.[175]

[174] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 126–127.

[175] *Ibid.*, hlm. 127.

Implikasi Perbedaan Pendapat

Perbedaan pandangan kedua mazhab dalam masalah ini mempunyai implikasi yang sangat signifikan dalam hukum-hukum cabang (fiqh), seperti dalam penentuan hukum zakat tanaman: apakah menggunakan ukuran *nisab* atau tidak?

Perbedaan dalam masalah ini bersumber pada dua hadits Rasulullah Saw., yang satu bersifat umum (*'aam*) dan yang lain bersifat khusus (*khaash*). Bunyi hadits yang bersifat umum ialah:

فِيْمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُوْنُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ،
وَفِيْمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ.

"*Tanaman yang disirami air hujan, mata air, atau air telaga, zakatnya ialah sepuluh persen. Sementara, tanaman yang disiram sendiri, zakatnya ialah lima persen.*" (HR. Bukhari dan Muslim).[176]

[176] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, dicetak bersama Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*..., juz VII, hlm. 111–112; Muslim, *Shahih Muslim*, dicetak bersama An-Nawawi, *Syarh an-Nawawi*..., juz VII, hlm. 54.

Sedangkan bunyi hadits yang bersifat *khaash* ialah:

لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنْ تَمْرٍ وَلَا حُبٍّ صَدَقَةٌ.

"Tanaman berupa buah kurma dan biji-bijian yang tidak mencapai lima wasaq tidaklah dikenakan kewajiban zakat." (HR. Bukhari dan Muslim).[177]

Hadits yang pertama dikatakan bersifat umum karena hukum wajibnya zakat berkaitan dengan hasil tanaman secara umum, baik mencapai nisab atau tidak. Sedangkan hadits yang kedua dikatakan khusus lantaran wajibnya zakat berkenaan dengan tanaman yang mencapai satu nisab saja.

Bagi Mazhab Mutakallimin, hadits yang kedua merupakan pengkhususan dan penjelasan terhadap sifat umum yang ada pada hadits yang pertama. Oleh karenanya, mereka mensyaratkan adanya kadar satu nisab bagi wajibnya zakat hasil tanaman. Sebaliknya, harta benda berupa hasil tanaman yang tidak mencapai kadar satu nisab tidaklah dikenakan kewajiban zakat 10% atau 5%.[178]

---

[177] *Shahih al-Bukhari*..., hlm. 114; *Shahih Muslim*..., hlm. 52.

[178] Asy-Syairazi, *Al-Muhadzdzab*..., juz I, hlm. 154; Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*..., juz I, hlm. 265–266.

Mazhab Ahnaf mempunyai pendapat lain. Bagi mereka, kewajiban mengeluarkan zakat hasil tanaman tidak disyaratkan mencapai satu nisab. Ini disebabkan karena kedua hadits tersebut sulit ditelusuri mana yang datang lebih awal dan mana pula yang datang belakangan. Oleh sebab itu, perlu dikaji pendapat mana yang lebih unggul dan valid ketika terjadi pertentangan antar keduanya.

Dalam kaitan tersebut, Mazhab Ahnaf menganggap bahwa hadits yang pertama lebih kuat daripada hadits yang kedua sehingga ketentuan hukum wajibnya zakat hasil tanaman tidak dibatasi oleh adanya nisab. Ini disebabkan bahwa makna hadits yang pertama mengandung unsur waspada dan kehati-hatian agar pemilik harta terlepas dari beban tanggung jawab moral, yaitu berupa pengeluaran sebagian harta kekayaannya sebagai zakat. Apalagi jika unsur kewaspadaan ini dikaitkan dengan kemaslahatan mereka yang berhak menerima zakat; mereka sangat memerlukan uluran tangan dan kebaikan hati orang-orang yang secara ekonomi telah mampu dan mapan.[179]

[179] Pendapat Mazhab Ahnaf ini identik dengan pendapat Ibnu Abbas, Zaid bin Ali, dan An-Nakha'i. Lihat Ibnu al-Humam, *Syarh Fath al-Qadir...*, juz II, hlm. 243; Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid...*, juz I, hlm. 265–266.

C. Logika Ushul Fiqh dalam Penggunaan Lafal Muthlaq dan Muqayyad

Lafal *muthlaq* dan lafal *muqayyad* merupakan dua kata yang saling berlawanan. Lafal *muthlaq* tidak mempunyai batas jangkauan makna, sedangkan lafal *muqayyad* kandungan maknanya dibatasi oleh batasan tertentu. Kalau saja kedua lafal ini tertera dalam rangkaian teks al-Qur'an dan hadits tanpa memiliki kaitan hukum antara satu dengan yang lain, maka tidak akan memunculkan beragam logika ushul fiqh yang bisa digunakan sebagai alat analisis dalam merumuskan diktum-diktum hukum (fiqh).

Sebaliknya, jika keduanya mempunyai kaitan hukum yang signifikan, maka tentu dapat memunculkan beragam pola dan logika berpikir secara *ushuli*. Sebagai konsekuensinya, diferensiasi pendapat hukum (fiqh) pada tataran operasionalnya menjadi tidak dapat dihindari. Contohnya ialah jika terdapat lafal yang bersifat *muthlaq* dalam sebuah teks, tetapi ia bersifat *muqayyad* dalam teks yang lain, maka apakah lafal yang *muthlaq* digunakan sebagaimana kemutlakannya tanpa batasan, atau justru sebaliknya, yakni lafal *muthlaq* tersebut dibatasi kandungannya oleh batasan yang terdapat dalam lafal yang *muqayyad*?

1. Pengertian Lafal Muthlaq dan Muqayyad

Lafal *muthlaq* adalah lafal yang menunjukkan pada substansi dan hakikatnya sendiri tanpa ada batasan. Dengan demikian, lafal *muthlaq* tidak dapat dicampuri oleh sifat apa pun di luar dirinya sendiri.[180] Dengan ungkapan yang lain, lafal *muthlaq* adalah lafal yang mengandung sesuatu tanpa ditentukan batasannya karena meliputi hakikat yang menyeluruh (komprehensif).[181]

Berdasarkan definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa lafal *muthlaq* adalah lafal yang menunjukkan pada substansinya sendiri tanpa memiliki batasan yang dapat menyempitkan kandungannya. Dengan demikian, yang tidak termasuk dalam lafal *muthlaq* ialah lafal *ma'rifat*, karena lafal *ma'rifat* menunjukkan nama tertentu yang sudah jelas, seperti si Ahmad, si Farid, dan sebagainya.

Contoh lafal *muthlaq* ialah lafal *ad-dam* (darah) yang terdapat dalam firman Allah Swt. berikut:

فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ

"*Diharamkan atas kalian bangkai dan darah....*" (QS. al-Maa'idah [5]: 3).

---

[180] Badruddin az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhith fi Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), juz III, hlm. 3.

[181] Ibnu Qudamah, *Raudlah al-Nadzir wa Jannah al-Manadzir...*, juz II, hlm. 101.

Hal yang dimaksud dengan lafal *ad-dam* (darah) dalam ayat tersebut ialah jenis darah yang bersifat menyeluruh tanpa ada batasan yang dapat menyempitkan kandungannya.

Contoh lain ialah lafal *raqabah* (hamba) yang terdapat dalam firman Allah Swt. berikut:

وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾

"Tahukah kamu, apakah jalan yang sulit dan mendaki itu, (ia adalah) melepaskan hamba dari perhambaan (perbudakan)." (QS. al-Balad [90]: 12–13).

Lafal *raqabah* dalam ayat tersebut termasuk jenis lafal *muthlaq*. Sebab, lafal tersebut mengandung jenis perhambaan secara menyeluruh dan komprehensif tanpa dibatasi oleh batasan apa pun.[182]

Sebagai lawan kata dari lafal *muthlaq* ialah lafal *muqayyad* yang penyebutannya disertai salah satu dari tambahan sifat, syarat, waktu, hitungan, dan hal yang sejenisnya. Dengan ungkapan yang lain, lafal *muqayyad* adalah lafal khusus yang mengarah pada satuan yang menyeluruh dan dibatasi oleh salah satu sifat dari beberapa

[182] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz II, hlm. 187–188.

sifat yang independen.[183] Dapat juga dikatakan bahwa *muqayyad* adalah lafal yang mengandung makna tertentu maupun tidak tertentu tetapi mendapatkan tambahan lain dari hakikatnya yang menyeluruh (komprehensif).[184] Dari beragam definisi ini, dapat disimpulkan bahwa lafal *muqayyad* adalah lafal yang menunjukkan pada sebuah hakikat sesuatu dengan menggunakan batasan yang dapat mempersempit kandungannya.

Sebagai contoh ialah lafal *daman masfuuhan* (darah yang mengalir) yang terdapat dalam firman Allah Swt. berikut:

أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا

"...*Atau darah yang mengalir....*" (QS. al-An'aam [6]:145).

Batasan lafal *masfuuhan* (mengalir) dalam ayat tersebut merupakan sifat tambahan sebagai penjelas dari hakikat lafal *daman* (darah).

---

[183] Muhibb Allah bin 'Abd asy-Syakur, *Musallam ats-Tsubut ma'a Syarhihi Fawatih ar-Rahamut*, dicetak bersama Imam al-Ghazali dalam *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul...*, juz I, hlm. 360; Asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul...*, juz II, hlm. 4.

[184] Ibnu Qudamah, *Raudhah al-Nazhir wa Jannah al-Manazhir...*, juz II, hlm. 102.

Contoh lain ialah lafal *raqabah mu'minah* (hamba yang beriman) yang terdapat dalam firman Allah Swt. berikut:

فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ

"*...Maka memerdekakan budak yang beriman....*" (QS. an-Nisaa' [4]: 92).

Lafal *raqabah* (hamba) yang pada ayat sebelumnya bersifat *muthlaq*, maka dalam ayat ini dibatasi kandungannya oleh lafal *mu'minah* (yang beriman) yang berfungsi sebagai penjelas sekaligus penegas. Dengan demikian, seseorang (budak) yang mesti dimerdekakan ialah hamba yang beriman, bukan hamba yang tidak beriman.[185]

2. Hukum Lafal Muthlaq dan Muqayyad

Apabila terdapat lafal *muthlaq* dalam sebuah teks wahyu maka yang mesti dilakukan ialah menggunakan lafal tersebut sesuai ke-*muthlaq*-annya. Jika ada dalil lain yang menunjukkan bahwa lafal m*uthlaq* tersebut dibatasi kandungannya maka akan menjadi pengecualian. Dengan kata lain, seorang yuris atau mujtahid tidak boleh membatasi luasnya kandungan lafal *muthlaq*, kecuali

[185] *Ibid.*, hlm. 189.

terdapat dalil yang berfungsi membatasinya. Misalnya, terdapat indikator bahwa yang dimaksud dengan ke-*muthlaq*-an lafal ialah pengertian tertentu yang dapat dipahami dengan adanya pembatasan berupa sifat, syarat, dan lain-lain.[186]

Berkaitan dengan kedudukan hukum lafal *muthlaq*, kiranya dapat dipaparkan beberapa contoh teks wahyu berikut:

a. Firman Allah Swt.:

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Dan, mereka yang meninggal dunia di antara kalian serta meninggalkan istri-istri, maka istri-istri tersebut menunggu (masa idahnya) selama empat bulan sepuluh hari...." (QS. al-Baqarah [2]: 234).

Lafal *azwaajan* (istri-istri) dalam ayat tersebut termasuk lafal *muthlaq*, tanpa batasan tertentu: apakah mereka pernah digauli oleh suami-suami mereka atau belum. Dengan demikian, masa menunggu bagi istri-

[186] Badruddin as-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhith fi Ushul al-Fiqh...*, juz III, hlm. 5.

istri yang ditinggalkan mati suaminya ialah empat bulan sepuluh hari.[187] Hukum yang diterapkan pada lafal *muthlaq* dalam ayat tersebut ialah diberlakukan ke-*muthlaq*-annya karena tidak ada dalil lain yang membatasi kandungannya.

b. Firman Allah Swt.:

وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

"*...Dan, barang siapa di antara kalian sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka puasa) maka (wajib baginya berpuasa sebanyak hari yang ditinggalkannya) pada hari-hari yang lain....*" (QS. al-Baqarah [2]: 185).

Lafal *ayyaamin ukhar* (hari-hari lain) dalam ayat tersebut tergolong lafal *muthlaq* tanpa ada batasan, baik puasa *qadha'* pada hari-hari lain itu dilakukan secara berturut-turut atau dilakukan secara terpisah-pisah. Faktanya, tidak ada dalam ayat lain ketentuan yang membatasi kata "hari-hari lain" tersebut dengan batasan tertentu.

[187] Muhammad Amin ibn 'Abidin, *Hasyiyah ibn 'Abidin; Radd al-Mukhtar 'ala ad-Durr al-Mukhtar fi Syarh Tanwir al-Abshar* (Pakistan: Maktabah Rasyidah, 1404 H), juz II, hlm. 655.

Dengan demikian, barang siapa berhalangan melakukan ibadah puasa, baik karena sakit maupun dalam perjalanan, maka ia boleh memilih antara meng-*qadha'* puasa dengan cara berturut-turut atau terpisah-pisah. Hal ini karena kandungan ayat tersebut tidak dibatasi oleh sifat dan syarat apa pun. Oleh sebab itu, hal yang menjadi pegangan dalam ayat tersebut ialah ke-*muthlaq*-annya.[188]

Apabila dalam lafal *muthlaq* kita mesti menggunakan ke-*muthlaq*-annya hingga ada batasan tertentu yang membatasi kandungannya, maka demikian juga halnya dalam lafal *muqayyad*. Lafal *muqayyad* mesti digunakan hukum ke-*muqayyad*-annya berupa batasan-batasan yang berfungsi membatasi ke-*muthlaq*-an lafal dalam beberapa teks wahyu.[189] Sebagai contoh ialah beberapa teks wahyu berikut:

a. Firman Allah Swt.:

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ

[188] Pendapat ini merupakan pendapat jumhur (mayoritas) para ulama. Walau demikian, ada sebagian ulama yang berpendapat lain, bahwa dalam contoh tersebut, ia harus meng-*qadha'* puasa secara berturut-turut berdasarkan hadits riwayat Ad-Daruquthni yang memang mengharuskan demikian. Lihat Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*..., juz I, hlm. 299; Muhammad bin Ali bin Muhammad asy-Syawkani, *Nayl al-Awthar Syarh Muntaqa al-Akhbar*..., juz IV, hlm. 232–234.

[189] Badruddin az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhith fi Ushul al-Fiqh*..., juz III, hlm. 5.

> *"...Jika tidak menjumpai (hamba sahaya), maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai taubat kepada Allah...."* (QS. an-Nisaa' [4]: 92).

Denda puasa dua bulan dalam ayat tersebut dibatasi dengan sifat tertentu, yaitu berturut-turut. Dengan demikian, barang siapa membunuh dengan tidak disengaja maka ia mesti berpuasa dua bulan secara berturut-turut, tidak boleh terputus-putus.[190]

b. Firman Allah Swt.:

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن

يَتَمَآسَّا

> *"...Barang siapa tidak dapat (memerdekakan hamba sahaya), maka (ia [orang yang men-*zhihar *istrinya] wajib) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya saling menyentuh (menggauli)...."* (QS. al-Mujaadilah [58]: 4).

---

[190] Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an...*, juz V, hlm. 210.

Sebagaimana dalam ayat sebelumnya, dalam ayat tersebut denda yang mesti dibayar oleh suami yang men-*zhihar* istrinya ialah puasa dua bulan yang dibatasi dengan kata "berturut-turut". Oleh sebab itu, puasa tersebut tidak boleh dilakukan dengan terpisah-pisah atau terputus-putus.[191]

c. Firman Allah Swt.:

إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا

"*...Kecuali bangkai atau darah yang mengalir....*" (QS. al-An'aam [6]: 145).

Darah yang haram untuk dimakan dalam ayat tersebut

dibatasi dengan sifat darah yang mengalir. Dengan demikian, darah yang membeku dan tidak mengalir, seperti hati dan limpa tidaklah haram untuk dimakan.[192]

Namun, ada beberapa lafal *muqayyad* yang ke-*muqayyad*-annya dibatalkan lantaran ada dalil yang menunjukkan pembatalan tersebut. Seperti dalam firman Allah Swt. berikut:

---

[191] *Ibid.*, juz XVII, hlm. 184.
[192] *Ibid.*, juz VII, hlm. 81.

وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

"*...Dan, (haram pula bagi kalian menikahi) anak-anak perempuan dari istri kalian (anak tiri) yang dalam pemeliharaan kalian dari istri yang telah kalian campuri, tetapi jika kalian belum campur dengan istri kalian itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kalian (menikahinya)....*" (QS. an-Nisaa' [4]: 23).

Dalam ayat tersebut, terdapat dua batasan yang bisa membatasi keharaman mengawini anak tiri. *Pertama*, anak tiri tersebut mesti berada dalam asuhan suami (ayah tiri). *Kedua*, sang suami pernah bersetubuh dengan istri. Akan tetapi, pada kenyataannya, batasan yang digunakan syariah hanyalah yang kedua. Sementara, batasan pertama dinafikan dan dibatalkan karena ada dalil yang menunjukkan hal tersebut.

Dalil pembatalan yang dimaksud ialah bahwa penyebutan kata "*yang dalam pemeliharaan (asuhan) kalian*" hanyalah menunjukkan adat dan kebiasaan, bukan

kewajiban. Dengan demikian, anak tiri yang tidak dalam asuhan ayah tirinya pun tetap haram dinikahi sekiranya sang ayah tiri pernah bersetubuh dengan istrinya.[193]

Hal tersebut dapat dibuktikan bahwa Allah Swt., dalam sambungan ayat tersebut, hanya menafikan batasan kedua dan tidak menyebutkan batasan pertama ketika menjelaskan kapan seorang suami boleh mengawini anak tirinya. Hal ini sebagaimana tercermin dalam sambungan ayat berikut:

فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

"...Jika kalian belum campur dengan istri kalian itu (dan sudah kalian ceraikan), maka tidak berdosa kalian (menikahi anak-anak tiri tersebut)...." (QS. an-Nisaa' [4]: 23).

Sebaliknya, dalam sambungan ayat tersebut Allah Swt. tidak mengatakan, misalnya, "*jika anak tiri tersebut tidak dalam pangkuan suami maka boleh ia dinikahi*".[194]

[193] Persoalan ini sebagaimana telah dijabarkan dalam pembahasan tentang *mafhum al-mukhalafah* sebelumnya.

[194] Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 210.

3. Persepsi Para Yuris tentang Kedudukan Lafal Muthlaq dan Muqayyad

Dalam pembahasan logika ushul fiqh, terkait hukum lafal *muthlaq* dan *muqayyad*, tidak ada perbedaan pandangan, baik dari kalangan yuris Mazhab Mutakallimin maupun Mazhab Ahnaf. Hal ini karena pembahasan di dalamnya ialah perihal keadaan lafal *muthlaq* dan *muqayyad* yang masih utuh tanpa pertentangan antara yang satu dengan yang lain. Maksudnya, lafal *muthlaq* yang ada dalam sebuah teks itu tidak dibatasi kandungan kemutlakannya oleh teks lain. Atau lafal *muqayyad* yang ada dalam sebuah teks tidaklah dikehendaki berlaku secara mutlak pada ayat lain.

Sebaliknya, dalam pembahasan ini terdapat beberapa perbedaan antara kedua mazhab mengingat persoalan yang menjadi pembahasan ialah lafal yang bersifat *muthlaq* dalam sebuah teks, tetapi bersifat *muqayyad* pada teks lain. Dalam masalah ini, mereka berbeda pendapat pada tataran apakah lafal tersebut digunakan seperti semula, yaitu bagi yang *muthlaq* digunakan ke-*muthlaq*-annya, sedangkan yang *muqayyad* digunakan ke-*muqayyad*-annya, atau sebaliknya, yang *muthlaq* dianggap telah dibatasi kandungannya oleh yang *muqayyad* sehingga lafal *muthlaq* pada sebuah teks dianggap berlaku *muqayyad* sebagaimana yang terdapat dalam teks wahyu yang lain.

Para yuris dari berbagai mazhab sependapat bahwa lafal *muthlaq* itu boleh dibatasi kandungan kemutlakannya oleh lafal *muqayyad*. Namun, perbedaan pendapat di kalangan mereka muncul berkaitan dengan beberapa keadaan tertentu ketika terjadi pertentangan antara lafal *muthlaq* dan *muqayyad*. Untuk mengkaji aspek persamaan ataupun perbedaan lafal, para yuris dalam persoalan ini, kiranya perlu dipaparkan rincian bahwa jika ada lafal *muthlaq* pada sebuah teks tetapi ia bersifat *muqayyad* pada teks lain, maka dalam menyimak pertentangan tersebut ada dua kemungkinan yang bisa terjadi.[195]

Pertama, ke-*muthlaq*-an dan ke-*muqayyad*-an sebuah lafal terdapat pada sebab terjadinya hukum, sedangkan hukum dan topiknya ialah sama. Dengan kata lain, perbedaan pendapat antara kalangan yuris Mazhab Mutakallimin dan Mazhab Ahnaf terjadi jika pada sebuah topik terdapat dua teks yang sama-sama merujuk pada hukum yang sama. Satu teks bersifat *muthlaq*, sedangkan teks yang lain bersifat *muqayyad*. Dalam hal ini, ke-*muthlaq*-an dan ke-*muqayyad*-an lafal tersebut ada pada sebab hukum, bukan pada inti hukum itu sendiri.

Dalam masalah ini, kalangan yuris Mazhab Mutakallimin berpendapat bahwa pengertian lafal yang

[195] Shadr asy-Syari'ah al-Bukhari, *At-Tawdlih fi Hall Ghawamidl at-Tanqih*, dicetak di pinggir At-Taftazani, *Syarh al-Talwih 'ala At-Tawdlih*, juz I, hlm. 63.

muthlaq dialihkan pada lafal yang *muqayyad*. Dengan kata lain, lafal yang *muqayyad* mempunyai fungsi menjelaskan dan membatasi kemutlakan lafal yang *muthlaq*. Sebaliknya, menurut Mazhab Ahnaf, kedua lafal tersebut digunakan seperti semula, yaitu lafal yang *muthlaq* berlaku kemutlakannya, sementara lafal yang *muqayyad* juga berlaku ke-*muqayyad*-annya.[196]

Sebagai contoh ialah dua teks tentang zakat fitrah berikut:

فَرَضَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِن تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيْرٍ عَلَى الْعَبْدِ والْحُرِّ وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى وَالصَّغِيْرِ وَالْكَبِيْرِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ.

"*Rasulullah* shalallahu 'alaihi wa sallam *mewajibkan zakat fitrah sebanyak satu* sha' *dari kurma ataupun gandum atas hamba, orang merdeka, laki-laki, perempuan, orang kecil, dan orang besar yang semuanya itu terdiri atas orang-orang Islam.*" (HR. Bukhari dan Muslim).[197]

---

[196] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, juz II, hlm. 202–203; Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz I, hlm. 211.

[197] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, dicetak bersama Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari...*, juz VII, hlm. 137–138; Muslim, *Shahih Muslim*, dicetak bersama An-Nawawi, *Syarh an-Nawawi...*, juz VII, hlm. 58.

Dalam riwayat yang lain, hadits tersebut berbunyi tanpa kata *"yang semuanya itu terdiri atas orang-orang Islam"*[198], sebagaimana tersurat dalam teks berikut:

فَرَضَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَقَةَ الْفِطْرِ عَلَى الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى وَالْحُرِّ وَالْمَمْلُوْكِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيْرٍ.

> "*Rasulullah* shalallahu 'alaihi wa sallam *mewajibkan shadaqah (zakat) fitrah atas orang laki-laki, perempuan, merdeka, dan hamba sebanyak satu* sha' *dari kurma ataupun gandum.*" (HR. Bukhari dan Muslim).[199]

Topik pembahasan dalam kedua hadits tersebut ialah sama, yaitu tentang zakat fitrah. Begitu pula hukum yang terkandung dalam kedua hadits juga sama, yaitu kewajiban mengeluarkan zakat fitrah. Perbedaannya, pada hadits yang pertama, orang atau subjek yang mesti dikeluarkan zakat fitrahnya bersifat *muqayyad* (terbatas) pada orang

---

198 Lihat Asy-Syawkani, *Nayl al-Awthar Syarh Muntaqa al-Akhbar...*, juz IV, hlm. 179; Jamaluddin Abu Muhammad 'Abd Allah bin Yusuf az-Zaila'i, *Nashb ar-Rayah li Ahadits al-Hidayah...*, juz II, hlm. 410–411.

199 Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, dicetak bersama Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari...*, juz VII, hlm. 146 dan 147; Muslim, *Shahih Muslim*, dicetak bersama An-Nawawi, *Syarh an-Nawawi...*, juz VII, hlm. 62.

Islam saja. Sementara, pada hadits yang kedua, orang yang mesti dikeluarkan zakat fitrahnya bersifat *muthlaq* (merata) kepada semua orang, baik orang muslim ataupun nonmuslim. Dengan demikian, perbedaan *muthlaq* dan *muqayyad* pada kedua hadits tersebut berada pada sebab berlakunya hukum, yaitu orang yang mesti dikeluarkan zakatnya.

Bagi kalangan yuris Mazhab Mutakallimin, hadits pertama yang *muqayyad* menjelaskan dan membatasi keumuman hadits kedua yang *muthlaq*. Oleh sebab itu, hanya orang Islam yang mesti dikeluarkan zakat fitrahnya. Bagi mereka, tidak mungkin lafal *muthlaq* dan lafal *muqayyad* terjadi pada satu masalah secara bersamaan. Oleh karenanya, lafal yang *muqayyad* mesti berfungsi menjelaskan dan membatasi kandungan lafal yang *muthlaq*. Sebab, jika tidak demikian, maka penyebutan lafal *muqayyad* tidak mempunyai arti apa pun. Pasalnya, lafal *muthlaq* bersifat pasif (tidak menggunakan batasan), sedangkan lafal *muqayyad* bersifat aktif (menggunakan batasan). Konsekuensi logisnya ialah lafal yang mempunyai batasan berfungsi membatasi lafal yang masih belum mempunyai batasan.[200]

[200] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islmi...*, juz II, hlm. 202– 203; Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 211–212.

Sebaliknya, menurut Mazhab Ahnaf, pada kedua hadits tersebut berlaku hukum yang sesuai makna dan kandungannya masing-masing. Bagi mazhab ini, lafal *muqayyad* pada hadits yang pertama dan lafal *muthlaq* pada hadits yang kedua sama-sama merupakan sebab berlakunya hukum kewajiban mengeluarkan zakat fitrah. Dengan demikian, faktor keislaman seseorang bukanlah sebab diwajibkannya zakat fitrah. Menurut Mazhab Ahnaf, muslim dan nonmuslim mempunyai kedudukan yang sama dalam masalah shadaqah dan zakat sesuai dalil yang bersifat *muqayyad* pada hadits yang pertama dan dalil yang bersifat *muthlaq* pada hadits yang kedua.

Bagi Mazhab Ahnaf, pembatasan lafal *muthlaq* oleh lafal *muqayyad* hanya terjadi ketika ada pertentangan antar keduanya. Sementara, ketika ke-*muthlaq*-an dan ke-*muqayyad*-an ada pada sebab berlakunya hukum, maka tidaklah terjadi pertentangan yang sebenarnya. Hal ini karena masih boleh adanya satu ketetapan hukum yang mempunyai sebab-sebab yang banyak sehingga dimungkinkan mengamalkan lafal yang *muthlaq* dan yang *muqayyad* sesuai makna dan kedudukannya masing-masing. Hal ini sebagaimana ketetapan hukum hak milik yang disebabkan beberapa hal, seperti jual beli, hibah, wasiat, dan sebagainya.[201]

[201] Shadr as-Syari'ah al-Bukhari, *At-Tawdlih...*, juz I, hlm. 64; Muhammad al-Khudlari, *Ushul al-Fiqh...*, hlm. 192; Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush*

Sebagian yuris dari kalangan Mazhab Ahnaf mencoba mencari jalan tengah dengan menggabungkan penggunaan makna kedua hadits tersebut. Faktor keislaman, sebagaimana dalam hadits yang pertama, menurut pendapat kelompok ketiga ini, berlaku untuk orang yang berkewajiban mengeluarkan zakat fitrah untuk dirinya sendiri. Sementara, kandungan hukum hadits yang kedua, yang mewajibkan nonmuslim mengeluarkan zakat fitrah, berlaku untuk orang-orang yang berada dalam tanggung jawab orang lain untuk dikeluarkan zakat fitrahnya. Namun, pendapat ini menurut Imam ash-Shan'ani (w. 1182 H), tidak dikehendaki oleh maksud tersuratnya hadits.[202]

Namun, Mazhab Ahnaf kurang konsisten menerapkan prinsip kaidah tersebut ketika berhadapan dengan masalah hukum yang lain. Hal ini sebagaimana terlihat ketika mereka menyikapi dua buah teks berikut:

fi al-Fiqh al-Islami..., juz II, hlm. 202; Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 211–212.

[202] Muhammad bin Isma'il al-Amir al-Yamani ash-Shan'ani, *Subul as-Salam Syarh Bulugh al-Maram; Tahqiq wa Takhrij wa Tarqim wa Ta'liq Khalil Ma'mun Syiha*, juz II, hlm. 218.

"Tentang zakatnya kambing, dalam setiap 40 ekor maka zakatnya ialah satu ekor kambing." (HR. Abu Dawud).[203]

وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِيْنَ فَفِيْهَا شَاةٌ.

"Tentang zakatnya kambing yang dilepas, jika terdapat 40 ekor, maka zakatnya ialah satu ekor kambing." (HR. Nasa'i).[204]

Seperti dalam dua hadits yang sebelumnya, dua hadits tersebut juga menyuratkan perbedaan *muthlaq* dan *muqayyad* pada sebab berlakunya hukum, yaitu kambing yang dilepas. Begitu pula topik pembahasan dalam keduanya ialah sama, yaitu tentang zakat kambing. Akan tetapi, tidak seperti dalam dua hadits yang sebelumnya, dalam dua hadits ini, Mazhab Ahnaf sependapat dengan Mazhab Mutakallimin bahwa lafal yang *muqayyad* pada hadits yang kedua membatasi keumuman lafal *muthlaq* pada hadits yang pertama.

[203] Al-Mundziri al-Hafizh, *Mukhtashar Sunan Abi Dawud...*, juz II, hlm. 189.

[204] An-Nasa'i, *Mukhtashar Sunan an-Nasa'i; Ikhtishar wa Syarh wa Ta'liq al-Duktur Mushthafa Dib al-Bugha...*, hlm. 327.

Dengan demikian, dalam persoalan ini, Mazhab Ahnaf sependapat dengan Mutakallimin bahwa harta kekayaan berupa kambing yang wajib dikeluarkan zakatnya hanyalah kambing yang dilepas (mencari makan sendiri). Ini mengingat ke-*muthlaq*-an hadits yang pertama telah dijelaskan oleh ke-*muqayyad*-an hadits yang kedua dengan ungkapan *fi sa'imatiha* (dalam kambing yang dilepas).[205]

Seandainya Mazhab Ahnaf konsisten dengan prinsip sebelumnya, tentunya mereka berpendapat bahwa zakat kambing itu mesti dikeluarkan, baik dalam keadaan dilepas (mencari makan sendiri) maupun diberi makan oleh pemiliknya.[206] Ini sesuai dengan prinsip dan kaidah yang dipegang oleh Mazhab Ahnaf bahwa kedua hadits tersebut semestinya berlaku sesuai makna dan kandungan hukumnya masing-masing.

Kalangan Mazhab Ahnaf merespons penilaian seperti ini dengan mengatakan bahwa pandangannya dalam masalah zakat kambing bukanlah dalam persoalan *muthlaq* dan *muqayyad*, melainkan dalam persoalan *nasikh* dan *mansukh*. Ini berarti bahwa hadits yang kedua (*muqayyad*)

[205] Lihat Al-Babarti, *Syarh al-'Inayah 'ala al-Hidayah*, dicetak bersama Ibnu al-Humsm, *Syarh Fath al-Qadir*, juz II, hlm. 193–194; Ibnu Hajar al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj*, dicetak bersama *Hawasyi al-Syarwani wa Ibn Qasim al-'Ibadi*, juz III, hlm. 235.

[206] Dalam mazhab fiqh, kalangan Malikiyah ialah yang berpendapat seperti ini. Lihat Abu al-Barakat Sayyidi Ahmad ad-Dardir, *Asy-Syarh al-Kabir*, dicetak di pinggir Syamsuddin Muhammad 'Arafah ad-Dasuqi, *Hasyiyah al-Dasuqi 'ala asy-Syarh al-Kabir...*, juz I, hlm. 430– 432.

datang lebih akhir dari hadits yang pertama (*muthlaq*). Dalam prinsip *naasikh-mansuukh*, ayat yang datang lebih akhir mengganti kedudukan hukum dalam ayat yang datang lebih awal.

Jawaban ini sesungguhnya dapat di-*counter* balik bahwa prinsip *nasikh* dan *mansukh* tersebut hanya relevan dengan pembahasan *mafhum al-mukhalafah*, sekiranya Mazhab Ahnaf mengakui keberadaan *mafhum ash-shifah* dalam teks wahyu yang ada batasan (*muqayyad*). Dalam konteks ini, ada dua teks wahyu yang saling bertentangan dan teks yang datang lebih akhir menggantikan (*nasikh*) hukum yang ada dalam teks yang datang lebih dulu (*mansukh*). Akan tetapi dalam pembahasan ini, Mazhab Ahnaf tidak menyebut soal *mafhum al-mukhalafah* sehingga tidak ada pertentangan antara kedua teks ajaran. Oleh sebab itu, tidak perlu ada pembahasan *nasikh-mansukh*.[207]

Kedua, ke-*muthlaq*-an dan ke-*muqayyad*-an sebuah lafal terdapat pada hukum itu sendiri. Jika ke-*muthlaq*-an dan ke-*muqayyad*-an teks wahyu terdapat pada inti dan substansi hukum, maka penggunaan logika ushul fiqh dapat merumuskan beberapa kemungkinan berikut:

---

[207] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz II, hlm. 207.

a. **Hukum yang ada pada kedua teks sama, dan sebab berlakunya hukum pada keduanya juga sama.**

Dalam keadaan seperti ini, para yuris dari berbagai mazhab sependapat bahwa lafal yang *muqayyad* berfungsi menjelaskan lafal yang *muthlaq* serta mengalihkan pengertian lafal *muthlaq* pada pengertian lafal *muqayyad*. Sebagian riwayat, sebagaimana ditengarai oleh Imam asy-Syaukani (w. 1250 H), menyebutkan adanya perbedaan di kalangan yuris dalam persoalan ini. Namun, pada prinsipnya, hal tersebut bukanlah perbedaan substantif yang mempunyai implikasi konkret pada level hukum-hukum cabang (fiqh).[208] Contohnya ialah dua teks berikut:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ

"Diharamkan atas kalian bangkai, darah, dan daging babi...." (QS. al-Maa'idah [5]: 3).

قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ

[208] Lihat Muhammad bin Ali asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul...*, juz II, hlm. 5.

"Katakanlah (Muhammad), 'Tidaklah aku peroleh dalam wahyu yang diturunkan kepadaku sesuatu yang diharamkan atas orang yang hendak memakannya, kecuali bangkai atau darah yang mengalir atau daging babi...." (QS. al-An'aam [6]: 145).

Pada kedua teks tersebut, hukum yang terkandung di dalamnya ialah sama, yaitu haramnya memakan darah. Sebab-musabab berlakunya hukum juga sama, yaitu penyakit yang akan menimpa manusia jika memakan darah. Akan tetapi, lafal *ad-dam* (darah) pada ayat yang pertama hadir secara *muthlaq* tanpa batasan, sedangkan pada ayat yang kedua bersifat *muqayyad* dengan dibatasi kata *masfuuhan* (mengalir).

Dalam kaitan tersebut, para yuris, baik dari Mazhab Mutakallimin maupun Mazhab Ahnaf, sependapat bahwa ayat yang *muthlaq* dibatasi kandungannya oleh ayat yang *muqayyad*. Dengan demikian, indikasi hukum kedua ayat tersebut bertemu pada satu titik kesimpulan bahwa darah yang haram dimakan bukanlah darah secara mutlak tanpa batasan, tetapi darah yang mengalir. Sementara, darah yang membeku pada daging dan urat tidaklah diharamkan untuk dimakan.[209]

[209] Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an...*, juz VII, hlm. 81; Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz II, hlm. 209–210.

Contoh lain ialah dua teks dalil berikut:

فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ

"...*Lalu (ketika) kalian tidak menemukan air, maka bertayamumlah dengan debu yang suci, lalu usaplah muka dan tangan-tangan kalian dengan debu itu....*" (QS. al-Maa'idah [5]: 6).

اَلتَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ.

"*Tayamum itu dua kali usapan: satu usapan untuk muka dan satunya lagi untuk dua tangan hingga dua siku.*" (HR. Baihaqi dan Hakim).[210]

Hukum yang berlaku pada kedua teks tersebut ialah satu, yaitu wajibnya mengusap kedua tangan bagi orang yang bertayamum. Sebab-musabab berlakunya hukum pada kedua teks juga satu, yaitu karena *hadats* (tidak suci)

[210] Abu Bakr Ahmad bin al-Husain bin Ali al-Baihaqi, *As-Sunan al-Kubra; Tahqiq Muhammad 'Abd al-Qadir 'Atha...*, juz I, hlm. 319; Al-Hafizh Abu 'Abd Allah al-Hakim an-Naisaburi, *Al-Mustadrak 'ala ash-Shahihayn...*, juz I, hlm. 179.

dan hendak mendirikan shalat. Akan tetapi, mengusap tangan pada teks pertama (ayat al-Qur'an) bersifat *muthlaq*, sedangkan pada teks kedua (hadits Rasulullah Saw.) bersifat *muqayyad* dengan menyebut kata *ilaa al-mirfaqain* (hingga kedua siku).

Dalam kaitan tersebut, Mazhab Mutakallimin dan Ahnaf sependapat bahwa hadits yang *muqayyad* berfungsi menjelaskan ke-*muthlaq*-an ayat. Oleh sebab itu, kedua mazhab tersebut sependapat bahwa kewajiban mengusap dua tangan bagi orang yang bertayamum ialah hingga dua siku.[211]

Mazhab Malikiyah mempunyai pendapat berbeda dengan pendapat tersebut. Menurut mereka, mengusap kedua tangan tidaklah diwajibkan hingga dua siku, melainkan hingga dua pergelangan tangan saja.[212] Mazhab fiqh Hanabilah juga berpendapat serupa dengan pendapat Mazhab Malikiyah tersebut.[213]

Namun, sebenarnya tidak terdapat perbedaan pendapat dalam masalah pembatasan lafal yang *muthlaq* oleh lafal yang *muqayyad*. Mereka sesungguhnya sependapat

---

[211] Syamsuddin as-Sarakhsi, *Al-Mabsuth*, juz I, hlm. 107; Taqiyuddin Abu al-Fath ibn Daqiq al-'Id, *Ihkam al-Ahkam Syarh 'Umdah al-Ahkam*, juz I, hlm. 113.

[212] Ad-Dardir, *Asy-Syarh al-Kabir*, dicetak di pinggir Ad-Dasuqi, *Hasyiyah ad-Dasuqi 'ala asy-Syarh al-Kabir*, juz I, hlm. 155; Abul Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd al-Qurthubi, *Al-Muqaddimat al-Mumahhadat; Tahqiq ad-Duktur Muhammad Haji*, juz I, hlm. 114.

[213] Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughni*, juz I, hlm. 244.

bahwa dalam masalah mengusap kedua tangan tersebut, lafal yang *muthlaq* dialihkan pengertiannya pada lafal yang *muqayyad*. Kesan timbulnya perbedaan, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Mazhab Malikiyah dan Hanabilah, disebabkan karena mereka menggunakan hadits lain yang kadar ke-*muqayyad*-annya tidak sama dengan hadits yang dijadikan contoh oleh kalangan yuris Mazhab Mutakallimin dan Ahnaf. Bunyi hadits yang digunakan oleh Mazhab Malikiyah dan Hanabilah ialah sebagai berikut:

عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ: أَجْنَبْتُ فَتَمَعَّكْتُ فِي الصَّعِيْدِ وَصَلَّيْتُ ذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيْكَ هٰكَذَا وَضَرَبَ النَّبِيُّ بِكَفَّيْهِ عَلَى الْأَرْضِ وَنَفَخَ فِيْهِمَا ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ.

"Ammar bin Yasir berkata, 'Saya junub kemudian bersuci dengan debu, lalu mendirikan shalat. Saya ceritakan hal ini kepada Nabi shalallahu 'alaihi wa sallam. *Kemudian, beliau bersabda, '(Yang seperti itu) sudah cukup untukmu.' Beliau pun menepukkan kedua telapak tangannya ke atas debu dan meniup kedua*

telapak tangannya, kemudian mengusapkannya kepada muka dan kedua tangannya." (HR. Muslim).[214]

Dalam hadits tersebut, penyebutan kata "kedua tangan" tidak dibatasi dengan kata "hingga kedua siku".[215] Inilah yang menyebabkan Mazhab Malikiyah dan Hanabilah berbeda pendapat dengan kalangan Mazhab Syafi'iyah dan Hanafiyah.

b. Hukum yang ada pada kedua teks berbeda, dan sebab berlakunya hukum pada keduanya juga berbeda.

Dalam keadaan seperti itu, para yuris sependapat bahwa lafal yang *muqayyad* tidaklah berfungsi menjelaskan keumuman lafal yang *muthlaq*. Sebaliknya, pada lafal *muthlaq* dan *muqayyad* digunakan makna masing-masing seperti semula. Pasalnya, antara kedua lafal tersebut tidak lagi mempunyai hubungan, baik dari segi persamaan hukum maupun dari segi sebab-akibat terjadinya hukum.[216] Contohnya ialah dua teks berikut:

---

[214] Muslim, *Shahih Muslim*, dicetak bersama An-Nawawi, *Syarh an-Nawawi*..., juz IV, hlm. 62.

[215] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*..., juz II, hlm. 212.

[216] Lihat At-Taftazani, *Syarh at-Talwih*..., juz I, hlm. 64; Asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul*..., juz II, hlm. 5.

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا

"Terhadap pencuri laki-laki dan perempuan, potonglah tangan-tangan mereka...." (QS. al-Maa'idah [5]: 38).

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ

"Wahai orang-orang beriman, jika kalian ingin mendirikan shalat maka basuhlah muka-muka kalian dan tangan-tangan kalian hingga siku...." (QS. al-Maa'idah [5]: 6).

Hukum yang terkandung dalam kedua ayat tersebut berbeda. Ayat yang pertama berkaitan dengan hukum potong tangan, sedangkan ayat yang kedua mengandung hukum wajib membasuh tangan. Begitu pula sebab berlakunya hukum pada kedua ayat juga berbeda. Pada ayat yang pertama, sebab berlakunya hukum ialah tindak pidana pencurian, sedangkan sebab hukum pada ayat yang kedua ialah kehendak mendirikan shalat.

Dalam kaitan tersebut, kalangan yuris Mazhab Mutakallimin dan Ahnaf sependapat bahwa lafal yang

muqayyad tidaklah berfungsi menjelaskan lafal yang *muthlaq*. Dengan kata lain, keduanya berlaku sesuai kandungannya masing-masing seperti semula. Maksudnya, lafal *aydhi* (tangan) yang bersifat mutlak pada ayat yang pertama berlaku kemutlakannya. Sedangkan lafal *aydhi* (tangan) yang bersifat *muqayyad* (dibatasi hingga siku) pada ayat yang kedua berlaku pula ke-*muqayyad*-annya.[217]

Namun, kemutlakan lafal *aydhi* (tangan) dalam ayat pencurian tersebut telah dibatasi oleh Rasulullah Saw. hingga pergelangan tangan. Bunyi haditsnya ialah sebagai berikut:

عَن عَدِي أَنَّ النَّبِيَّ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطَعَ يَدَّ سَارِقٍ مِنَ الْمَفْصِلِ.

"Sahabat 'Adi menuturkan, 'Sesungguhnya, Nabi shalallahu 'alaihi wa sallam *(pernah) memotong tangan pencuri hingga pergelangan tangannya."*[218] (HR. Baihaqi).[219]

[217] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz II, hlm. 213; Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 214.

[218] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, juz II, hlm. 214.

[219] Abu Bakr Ahmad bin al-Husain bin Ali al-Baihaqi, *As-Sunan al-Kubra; Tahqiq Muhammad 'Abd al-Qadir 'Atha...*, juz VIII, hlm. 470.

c. **Hukum yang ada pada kedua teks berbeda, sedangkan sebab berlakunya hukum pada keduanya sama.**

Dalam komposisi seperti ini, Mazhab Mutakallimin dan Ahnaf sependapat bahwa lafal yang *muqayyad* tidaklah berfungsi membatasi lafal yang *muthlaq*. Sebaliknya, kedua lafal tersebut menggunakan kandungan maknanya masing-masing seperti sedia kala. Sebagai contoh ialah dua perkataan dalam ayat yang sama berikut:

فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ

"...Lalu (ketika) kalian tidak menemukan air, maka bertayamumlah dengan debu yang suci, lalu usaplah muka dan tangan-tangan kalian dengan debu itu...." (QS. al-Maa'idah [5]: 6).

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ

"Wahai orang-orang beriman, jika kalian ingin mendirikan shalat maka basuhlah muka-muka kalian

dan tangan-tangan kalian hingga siku...." (QS. al-Maa'idah [5]: 6).

Kandungan hukum pada kedua kalimat dalam ayat tersebut ialah berbeda. Kandungan hukum ayat yang pertama ialah kewajiban mengusap tangan, sedangkan kandungan hukum ayat yang kedua ialah membasuh tangan. Dalam persoalan ini, sebab-musabab berlakunya hukum pada kedua ayat ialah sama, yaitu hendak melakukan shalat.

Lafal *aydhi* (tangan) pada ayat yang pertama berlaku secara *muthlaq* tanpa batasan, sedangkan lafal *aydhi* (tangan) pada ayat yang kedua berlaku secara *muqayyad* (dibatasi hingga siku). Dalam kaitan ini, tidak ada perbedaan di kalangan para yuris bahwa ayat yang *muqayyad* tidaklah dapat membatasi kandungan ayat yang *muthlaq*.

Oleh sebab itu, kewajiban bagi orang yang hendak berwudhu ialah membasuh dua tangan hingga dua siku, sedangkan kewajiban bagi orang yang ingin bertayamum ialah membasuh dua tangan keseluruhan tanpa batasan. Ini sesuai kandungan makna kedua ayat.[220]

[220] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz II, hlm. 214– 215; Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, juz I, hlm. 215.

Bagaimanapun juga, beberapa sunnah Rasulullah Saw. memberikan penjelasan kepada ayat tayamum tersebut dengan cara membatasi kemutlakan ayat. Kadar batasan itu sendiri tidak sama sesuai pandangan para yuris dalam memerhatikan hadits Rasulullah Saw. yang *muqayyad*. Oleh sebab itu, terjadi perbedaan ulama fiqh dalam masalah batasan tangan yang mesti diusap dalam bertayamum. Ulama Malikiyah dan Hanabilah mencukupkan mengusap dua telapak tangan saja sesuai hadits riwayat Muslim, sebagaimana telah disebutkan di atas. Sedangkan Mazhab Hanafiyah dan Syafi'iyah mewajibkan mengusap dua tangan hingga kedua siku sesuai dengan hadits riwayat Baihaqi dan Hakim, sebagaimana juga telah dijabarkan pada sub pembahasan sebelumnya.

d. Hukum yang ada pada kedua teks sama, sedangkan sebab berlakunya hukum pada keduanya berbeda.

Dalam komposisi seperti ini, terjadi perbedaan persepsi di kalangan para yuris, apakah lafal yang *muqayyad* mempunyai fungsi membatasi keumuman lafal yang *muthlaq* atau tidak. Rincian perbedaan pendapat di kalangan para yuris dari berbagai mazhab dapat dipaparkan sebagaimana berikut:

1) **Mazhab Hanafiyah**

Mazhab Hanafiyah berpendapat bahwa dalam kasus seperti ini, lafal yang *muthlaq* tidak dapat dibatasi kemutlakannya oleh lafal yang *muqayyad*. Sebaliknya, kedua lafal digunakan sesuai kandungannya masing-masing seperti sedia kala.[221]

2) **Mazhab Syafi'iyah**

Mazhab ini berpendapat bahwa lafal yang *muthlaq* dalam contoh kasus tersebut dibatasi kemutlakannya oleh lafal yang *muqayyad*. Namun, terdapat dua kelompok pemikiran dalam mazhab ini menyangkut persoalan tersebut. Mayoritas yuris dalam mazhab ini berpendapat bahwa pembatasan kandungan lafal yang *muthlaq* oleh lafal yang *muqayyad* dapat terjadi tanpa syarat apa pun.

Sementara, kelompok yang lain berpendapat bahwa pembatasan lafal yang *muthlaq* tersebut dilakukan dengan cara *qiyas* pada lafal yang *muqayyad*. Mereka tidak mengakui wajibnya pendekatan *qiyas* dalam masalah ini. Akan tetapi, sekiranya terjadi *qiyas* yang shahih, maka terjadilah juga pembatasan terhadap lafal yang *muthlaq*. Sebaliknya, jika tidak terjadi *qiyas*, maka mereka menganggap tidak ada pembatasan apa pun terhadap lafal yang *muthlaq* tersebut.

---

[221] Muhammad al-Khudlari, *Ushul al-Fiqh...*, hlm. 192.

Dengan demikian, pembatasan lafal yang *muthlaq* oleh lafal yang *muqayyad*, menurut pendapat ini, harus memenuhi syarat-syarat persamaan *'illah* (sebab berlakunya hukum) antara kedua lafal sehingga *qiyas* dapat digunakan. Imam ar-Razi (w.606 H) menganggap pendapat ini paling moderat dan datang dari para imam *al-muhaqqiqin* di kalangan Mazhab Syafi'iyah. Bahkan, Imam al-Amidi (w. 631 H) menyifatkan pendapat ini sebagai pendapat yang lebih jelas dalam Mazhab Syafi'iyah.[222]

3) Mazhab Malikiyah

Dalam Mazhab Malikiyah, terdapat beragam pendapat ketika menanggapi masalah ini. Imam at-Tilimsani (w. 771 H), misalnya, berkata bahwa jika hukum dua lafal itu sama tetapi sebab berlakunya hukum berbeda maka lafal yang *muthlaq* dialihkan pada yang *muqayyad* karena adanya persamaan. Sebagian pendapat lain mengatakan demikian walaupun tanpa ada persamaan. Namun, sepatutnya tidak boleh ada pengalihan jika tidak ada persamaan.[223]

---

[222] Saifuddin al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam...*, juz III, hlm. 5–6; Fakhruddin ar-Razi, *Al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh...*, juz III, hlm. 144–145; Badruddin az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhith...*, juz III, hlm. 9–10; Asy-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul...*, juz II, hlm. 6.

[223] Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad at-Tilimsani al-Maliki, *Miftah al-Wushul ila Bina' al-Furu' 'ala al-Ushul; Tahqiq wa Takhrij wa Taqdim 'Abd al-Wahhab 'Abd al-Lathif*, hlm. 86.

Berdasarkan pemaparan tersebut, dapat disimpulkan bahwa menurut Mazhab Malikiyah lafal yang *muthlaq* harus dibatasi ke-*muthlaq*-annya oleh lafal yang *muqayyad* sekiranya terdapat *'illah* hukum yang sama antara kedua lafal tersebut. Dengan demikian, pendapat Malikiyah ini sama dengan pendapat mayoritas Mazhab Syafi'iyah yang telah ditegaskan oleh Imam ar-Razi dan Imam al-Amidi sebagaimana yang telah dipaparkan.

4) Mazhab Hanabilah

Pendapat para yuris dalam Mazhab Hanabilah terpecah menjadi beberapa kelompok. Qadhi Abu Ya'la (w. 458 H) berpendapat bahwa dalam kasus contoh tersebut, lafal yang *muthlaq* dialihkan pada pengertian lafal yang *muqayyad*. Sedangkan Abu Ishaq bin Syaqilah berpendapat sebaliknya, yaitu bahwa kedua lafal tersebut digunakan kandungannya masing-masing seperti sedia kala. Menurut Ibnu Qudamah (w. 620 H), pendapat kedua inilah yang diriwayatkan datang dari Imam Ahmad.

Berbeda dengan yang lain, Abu Khathab (w. 516 H) berpendapat bahwa jika didukung oleh *qiyas*, maka lafal yang *muthlaq* dialihkan pada pengertian lafal yang *muqayyad*. Sebaliknya, jika tidak, maka kedua lafal menggunakan makna dan kandungannya masing-masing.

Dengan demikian, dalam Mazhab Hanabilah memiliki tiga pendapat berikut:

a) Lafal yang *muthlaq* dibatasi pengertiannya oleh lafal yang *muqayyad* tanpa syarat apa pun. Pendapat ini sama dengan pandangan mayoritas Mazhab Syafi'iyah.
b) Lafal yang *muthlaq* tidaklah dapat dibatasi pengertiannya oleh lafal yang *muqayyad*. Pendapat ini sama dengan pendirian Mazhab Hanafiyah.
c) Lafal yang *muthlaq* dibatasi pengertiannya oleh lafal yang *muqayyad* dengan syarat ada indikasi terjadinya *qiyas*. Pendapat ini sama dengan pandangan sebagian Mazhab Syafi'iyah.[224]

Catatan 1

Merujuk pada penjelasan panjang tersebut, dapat disimpulkan bahwa dalam masalah pembatasan lafal *muthlaq* oleh lafal *muqayyad*, ketika hukum keduanya sama tetapi sebab berlakunya hukum berbeda, terdapat tiga mazhab pemikiran berikut:

1. Tidak adanya pembatasan lafal yang *muthlaq* oleh lafal yang *muqayad*, tanpa syarat apa pun.
2. Adanya pembatasan lafal yang *muthlaq* oleh lafal yang *muqayyad*, tanpa syarat apa pun.

[224] Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz II, hlm. 217-218.

3. Adanya pembatasan lafal yang *muthlaq* oleh lafal yang *muqayyad*, dengan syarat ada persamaan *'illah* antara kedua lafal sehingga dapat digunakan pendekatan *qiyas*.

Untuk lebih mengapresiasi penggunaan logika ushul fiqh terhadap ketiga mazhab pemikiran tersebut, sebagai contoh, kiranya dapat diketengahkan dua teks berikut:

وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ

"*...Dan, barang siapa membunuh orang beriman karena keliru, maka dendanya ialah memerdekakan budak yang beriman....*" (QS. an-Nisaa' [4]: 92).

وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟
فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ

"*...Adapun orang-orang yang men-*zhihar *istri-istri mereka, lalu mereka menarik kembali apa yang dikatakannya maka dendanya ialah memerdekakan budak sebelum mereka saling menyentuh (bersetubuh)....*" (QS. al-Mujaadilah [58]: 3).

Lafal *raqabah* (hamba) dalam ayat yang pertama dibatasi dengan lafal *mu'minah* (yang beriman), sedangkan dalam ayat yang kedua berlaku secara mutlak tanpa batasan. Hukum yang berlaku pada kedua ayat ialah sama, yaitu memerdekakan hamba, sedangkan sebab berlakunya hukum pada keduanya ialah berbeda. Pada ayat yang pertama, sebab berlakunya hukum ialah pembunuhan secara tidak disengaja, sedangkan pada ayat yang kedua ialah kehendak suami yang men-*zhihar* istrinya untuk kembali melakukan hubungan, baik sebagai suami maupun istri.

Mazhab Pemikiran Pertama

Menyikapi contoh persoalan hukum tersebut, Mazhab Ahnaf berpendapat bahwa lafal yang *muthlaq* tidak

dapat dibatasi kandungannya oleh lafal yang *muqayyad*. Sebaliknya, keduanya menunjukkan kandungan maknanya masing-masing seperti sedia kala tanpa ada kaitan satu sama lain. Dengan demikian, menurut mazhab ini, denda perbuatan *zhihar* dapat dianggap cukup dengan memerdekakan budak kafir (tidak beriman) sesuai dengan kemutlakan lafal *raqabah* pada ayat yang kedua. Sementara itu, denda tindak pidana pembunuhan tidak cukup dengan

memerdekakan budak kafir lantaran ada batasan kata "beriman" pada lafal *raqabah* dalam ayat pertama.[225]

Dalil yang dikemukakan Mazhab Ahnaf ialah bahwa asal-muasal dari sesuatu ialah melaksanakan perkara yang datang dari *syaari'* berupa penunjukan lafal pada hukum-hukumnya. Oleh sebab itu, setiap teks wahyu merupakan dalil bagi dirinya sendiri, sedangkan adanya pembatasan tanpa dalil tidaklah dapat dibenarkan. Dengan demikian, pembatasan lafal yang *muthlaq* oleh lafal yang *muqayyad* dapat dilakukan hanya jika terjadi pertentangan antara hukum yang terkandung dalam kedua lafal. Sebaliknya, jika tidak ada pertentangan, maka dikembalikan pada hukum asal masing-masing tanpa ada pembatasan di dalamnya.

Berkaitan dengan contoh kasus dalam kedua ayat tersebut, tidak terdapat pertentangan hukum karena sebab

berlakunya hukum itu sendiri berbeda dalam ayat yang satu dan yang lain. Kemutlakan lafal *raqabah* pada ayat yang kedua berlaku untuk hukum tertentu, sedangkan ke-*muqayyad*-an lafal pada ayat yang pertama berlaku untuk hukum yang lain. Dengan demikian, menurut mazhab ini, menerapkan kedua hukum sesuai kandungan makna yang ditunjukkan oleh masing-masing ayat amatlah mungkin tanpa adanya pertentangan.[226]

---

[225] Lihat Muhammad al-Khudlari, *Ushul al-Fiqh...*, hlm. 192; Shadr asy-Syari'ah al-Bukhari, *At-Tawdhih* ..., juz I, hlm. 64.

[226] Ibnu al-Humam, *Syarh Fath al-Qadir...*, juz IV, hlm. 259; Muhammad Adib Shalih, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami...*, juz II, hlm. 220.

Mazhab Pemikiran Kedua

Mayoritas Mazhab Syafi'iyah dan sebagian Mazhab Hanabilah berpendapat bahwa lafal yang *muthlaq* dapat dibatasi kandungannya oleh lafal yang *muqayyad*. Dalil yang dikemukakan pendapat ini ialah karena ayat-ayat al-Qur'an merupakan *kalimah* yang satu (*kalimatun sawa'*) dan saling berkaitan satu sama lainnya. Oleh sebab itu, jika sebuah kalimat atau kata dalam al-Qur'an mengandung hukum tertentu, maka hukum tersebut mesti berlaku sama dalam setiap topik yang mengandung kata itu.

Dalam konteks persoalan tersebut, contohnya ialah ketika kata "*yang beriman*" menjadi prasyarat dalam denda memerdekakan hamba bagi tindak pidana pembunuhan. Oleh karenanya, dalam masalah *zhihar* pun denda memerdekakan budak mesti dibatasi juga dengan sifat

"*yang beriman*".[227] Argumen seperti ini, bagaimanapun juga, memiliki kelemahan karena anggapan bahwa ayat-ayat al-Qur'an merupakan *kalimah* yang satu bukan berarti bahwa dalam segala hal ia mesti seragam. Pasalnya, ayat-ayat itu sendiri terdiri atas pelbagai jenis, seperti *amar* (perintah), *nahy* (larangan), dan sebagainya.

Dalam praktik memaknai dan menafsiri teks, kesan terjadinya pertentangan terkadang sulit dielakkan. Yang terpenting ialah sekiranya terjadi pertentangan, maka

---

[227] Al-Asnawi, *Nihayah as-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul...*, juz II, hlm. 504.

penafsiran yang dapat dilakukan mesti berdasarkan pada semangat bahwa al-Qur'an ialah *kalimah* yang satu, sehingga lafal yang *muthlaq* mesti dibatasi kandungannya oleh lafal yang *muqayyad*. Ini seperti dalam contoh sebelumnya ketika hukum dan sebab berlakunya hukum pada kedua lafal yang bertentangan ialah sama.

Keadaan seperti itu berbeda dengan contoh ketika sebab berlakunya hukum bagi kedua lafal yang bertentangan ialah tidak sama sehingga tidak memerlukan penafsiran dengan semangat bahwa al-Qur'an itu *kalimah* yang satu. Ini disebabkan karena masing-masing lafal yang *muthlaq* dan yang *muqayyad* dapat menunjukkan maknanya masing-masing tanpa adanya pertentangan, mengingat sebab berlakunya hukum itu sendiri memang berbeda.

Namun, pendapat kedua ini mempunyai dalil selain

dalil yang disebutkan. Mazhab ini berpendapat bahwa lafal yang *muthlaq* ialah pasif (tidak menyebutkan batasan), sedangkan lafal yang *muqayyad* ialah aktif (menyebutkan batasan). Oleh sebab itu, lafal *muqayyad* yang aktif seolah berfungsi menafsirkan dan memberi penjelasan terhadap lafal *muthlaq* yang pasif.

Mazhab Pemikiran Ketiga

Pemikiran yang ketiga ini merupakan pendapat lain yang lebih jelas datangnya dari Mazhab Syafi'iyah, pendapat sebagian ulama dalam Mazhab Malikiyah, dan pendapat Abu al-Khathab (w. 516 H) dari kalangan Mazhab Hanabilah. Sebagaimana telah diuraikan, mereka sebenarnya tidak mewajibkan pendekatan *qiyas* (analogi) sekiranya terdapat lafal *muthlaq* dan *muqayyad*. Akan tetapi, mereka menganggap bahwa pembatasan lafal *muthlaq* oleh lafal *muqayyad* dalam contoh masalah tersebut ialah menggunakan pendekatan *qiyas* sekiranya terdapat *'illah* yang sama antara kedua lafal yang *muthlaq* (kata *raqabah*) dan yang *muqayyad* (kata *raqabah mu'minah*) tersebut.[228]

Catatan 2

Dari pelbagai contoh lafal *muthlaq* dan *muqayyad* yang dipaparkan dalam pembahasan tersebut, terdapat dua contoh yang menandaskan terjadinya perbedaan mendasar antara Mazhab Mutakallimin dan Ahnaf. Sedangkan dalam contoh-contoh yang lain tidaklah terjadi perbedaan antara kedua mazhab tersebut. Dua contoh yang terjadi perbedaan tersebut ialah sebagaimana dalam uraian berikut:

[228] Lihat Al-Asnawi, *Nihayah as-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul...*, juz II, hlm. 505.

1. Jika ke-*muthlaq*-an dan ke-*muqayyad*-an sebuah lafal terdapat pada sebab berlakunya hukum, sedangkan hukum dan topiknya ialah sama. Contoh kasus seperti ini dapat kita temukan sebagaimana yang tersurat dalam masalah kewajiban mengeluarkan zakat fitrah. Dalam sebuah teks hadits, disebutkan bahwa zakat fitrah mesti dikeluarkan oleh seseorang dengan batasan "orang Islam" (*muqayyad*). Sedangkan dalam teks hadits yang lain, disebutkan bahwa pihak yang wajib mengeluarkan zakat fitrah berlaku secara umum tanpa ada batasan "orang Islam" (*muthlaq*).

   Dalam kaitan tersebut, Mazhab Mutakallimin berpendapat bahwa teks hadits yang *muqayyad* berfungsi membatasi kemutlakan hadits yang *muthlaq*. Dengan demikian, kewajiban membayar zakat fitrah terbatas pada orang Islam. Mazhab Ahnaf berpendapat sebaliknya, teks hadits yang *muqayyad* tidak berfungsi membatasi kandungan teks hadits yang *muthlaq* sehingga orang kafir-pun tetap wajib dikeluarkan zakat fitrahnya.

2. Jika ke-*muthlaq*-an dan ke-*muqayyad*-an sebuah lafal terdapat pada hukum itu sendiri, dan hukum yang ada pada kedua teks sama, sedangkan sebab berlakunya hukum pada keduanya ialah berbeda. Contoh kasus seperti ini dapat kita saksikan sebagaimana tersurat dalam masalah memerdekakan budak sebagai bentuk

sanksi denda yang harus dibayar. Dalam teks tentang tindak pidana pembunuhan, jenis hamba yang harus dimerdekakan dibatasi dengan kata *"yang beriman"* (*muqayyad*), sedangkan dalam teks lain tentang *zhihar* jenis hamba tersebut tidak dibatasi oleh sesuatu pun (*muthlaq*).

Dalam kaitan ini, secara umum Mazhab Mutakallimin berpendapat bahwa teks yang *muqayyad* mesti berfungsi membatasi kemutlakan kandungan teks yang *muthlaq*, sehingga hamba yang dimerdekakan dalam denda *zhihar* sekalipun mesti terdiri atas hamba yang beriman. Sebaliknya, menurut Mazhab Ahnaf, teks yang *muqayyad* tidak berfungsi membatasi keumuman kandungan teks yang *muthlaq*. Oleh karenanya, dalam kasus denda *zhihar*, hamba yang dimerdekakan tidak harus berupa hamba yang beriman. Dalam praktiknya, sebagian ulama dalam Mazhab Mutakallimin pun ada yang berpendapat serupa dengan pendapat Mazhab Ahnaf tersebut.

Catatan 3

Dalam masalah pembatasan lafal *muthlaq* oleh lafal *muqayyad* tersebut, pendapat Mazhab Mutakallimin yang mewajibkan adanya pembatasan tersebut tampak lebih unggul dibanding pendapat Mazhab Hanafiyah. Sebab, lafal

muqayyad amat layak memberikan batasan dan penjelasan kepada lafal yang masih mutlak. Dengan catatan bahwa hukum yang dimiliki kedua lafal tersebut sama walaupun sebab berlakunya hukum berbeda. Pertimbangan lainnya ialah karena sebagaimana yang kita lihat sebelumnya, yakni bahwa Mazhab Ahnaf terbukti pernah tidak konsisten dengan sikap penolakannya terhadap pembatasan lafal *muthlaq* oleh lafal *muqayyad*. Hal ini terlihat dalam masalah zakat hewan. Mereka hanya mewajibkan zakat hewan yang dilepas. Padahal, ketetapan hukum seperti ini diambil dari pembatasan dalil yang *muthlaq* oleh dalil lain yang *muqayyad*.

Faktor lain yang membuat pendapat kalangan Mutakallimin perlu diapresiasi ialah karena mereka tidak secara gegabah mempunyai pandangan seperti yang telah dipaparkan. Sebaliknya, mereka menawarkan beberapa persyaratan secara detail dalam membatasi kandungan lafal *muthlaq* oleh lafal *muqayyad*. Imam az-Zarkasyi (w. 794 H) menyebutkan bahwa jumlah syarat yang diajukan tersebut mencapai tujuh macam, yakni sebagai berikut:

1. Adanya batasan tersebut mesti berupa sifat yang melekat pada zat, seperti sifat "beriman" yang melekat pada diri "hamba" yang mesti dimerdekakan. Sebaliknya, batasan tidak boleh terdiri atas zat itu sendiri, seperti "memberi makan enam puluh orang

miskin" dalam masalah denda pembunuhan. Dalam hal ini, memberi makan tersebut hukumnya tidak wajib dalam denda pembunuhan, walaupun denda memberi makan enam puluh orang miskin tersebut termaktub dengan jelas dalam ayat tentang *zhihar*. Ini disebabkan bahwa "memberi makan...." tersebut merupakan inti perbuatan, bukan sifat.[229]

2. Lafal yang *muthlaq* mesti mempunyai satu titik perhatian saja dan tidak bercabang pada batasan-batasan (*quyud*) yang lain, seperti kemutlakan "persaksian" (*al-syahadah*) dalam masalah jual-beli. Sementara, dalam dua masalah yang lain, yaitu masalah *raj'ah* dan *washiyyah*, kata "persaksian" dibatasi dengan kata lain, yaitu "yang adil". Dengan demikian, kemutlakan "persaksian" dalam masalah jual beli dapat dibatasi oleh batasan yang terdapat dalam masalah *raj'ah* dan *washiyyah*, sehingga persaksian dalam masalah jual-beli mesti dilakukan oleh orang-orang yang juga adil. Ini disebabkan karena batasan yang terdapat dalam kedua masalah terakhir (*raj'ah* dan *washiyyah*) ialah sama-sama menyangkut soal "keadilan", tidak bercabang pada batasan lain.[230]
3. Masalah pembatasan lafal *muthlaq* oleh lafal *muqayyad* hanya terjadi berupa perkataan-perkataan dalam

[229] Badruddin az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhith*..., juz III, hlm. 14.
[230] *Ibid*., hlm. 15.

bentuk *al-awaamir* (perintah-perintah) dan *al-itsbaat* (perkataan positif). Sebaliknya, pembatasan tersebut tidak boleh terjadi dalam bentuk perkataan *an-nawaahi* (larangan-larangan) dan *an-nafy* (perkataan negatif). Contohnya ialah hadits berikut:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَمُسَّ الرَّجُلُ ذَكَرَهُ بِيَمِيْنِهِ.

"*Sesungguhnya, Nabi* shalallahu 'alaihi wa sallam *melarang seorang laki-laki menyentuh kemaluannya dengan tangan kanannya.*" (HR. Tirmidzi).[231]

Dalam riwayat yang lain, bunyi teks hadits tersebut ialah:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا بَالَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَأْخُذْ ذَكَرَهُ بِيَمِيْنِهِ.

"*Sesungguhnya, Rasulullah* shalallahu 'alaihi wa sallam *bersabda, 'Jika salah seorang dari kalian*

[231] At-Tirmidzi, *Jami' at-Tirmudzi...*, juz I, hlm. 77.

buang air kecil maka jangan memegang kemaluannya dengan tangan kanannya." (HR. Nasa'i).[232]

Riwayat hadits yang pertama berlaku secara mutlak, sementara dalam riwayat hadits yang kedua terdapat pembatasan "*dalam keadaan buang air kecil*". Riwayat hadits yang pertama tidak dapat dibatasi kandungannya oleh riwayat hadits kedua lantaran bunyi hadits tersebut terjadi dalam *shighat* (perkataan) larangan (*an-nahy*). Sebaliknya, riwayat hadits pertama berlaku sebagaimana kemutlakannya sehingga dalam keadaan tidak buang air kecil pun tetap dilarang menyentuh kemaluan dengan tangan kanan.[233]

4. Pembatasan lafal *muthlaq* oleh lafal *muqayyad* tidak boleh terjadi dalam aspek hukum *al-ibahah* (kebolehan). Mengenai hal ini, Ibnu Daqiq al-'Id (w. 702 H) berkata bahwa dalam hukum *al-ibahah* tidak terdapat pertentangan antara yang satu dengan yang lain sehingga tidak perlu ada pembatasan kandungan.[234]
5. Pembatasan lafal *muthlaq* oleh lafal *muqayyad* bisa terjadi jika tidak mungkin menggabungkan kandungan makna keduanya. Sebaliknya, jika mungkin digabungkan, maka hal itu lebih baik dibandingkan

[232] An-Nasa'i, *Mukhtashar Sunan an-Nasa'i...*, hlm. 4.
[233] Badruddin az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhith...*, juz III, hlm. 19–20.
[234] *Ibid.*, hlm. 20.

membatasi kandungan salah satunya. Dan, sebagai contoh ialah dua hadits berikut:

وَمَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعَ.

"Dan, barang siapa menjual budak serta ia mempunyai harta benda maka harta bendanya itu milik pihak penjual, kecuali pihak pembeli mengadakan persyaratan lain." (HR. Bukhari dan Tirmidzi).[235]

Dalam riwayat yang lain, disebutkan:

وَمَنِ ابْتَاعَ عَبْدًا فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعَ.

"Dan, barang siapa membeli budak maka harta bendanya ialah milik orang yang menjual, kecuali pihak pembeli mengadakan persyaratan lain." (HR. Muslim).[236]

---

[235] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, dicetak bersama Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari...*, juz X, hlm. 123; At-Tirmidzi, *Jami' At-Tirmidzi...*, juz IV, hlm. 446.

[236] Muslim, *Shahih Muslim*, dicetak bersama An-Nawawi, *Syarh an-Nawawi...*, juz X, hlm. 191.

Dalam riwayat hadits yang kedua, kandungan maknanya berlaku secara mutlak, baik hamba yang akan dijual itu mempunyai harta benda maupun tidak. Sementara, pada riwayat hadits yang pertama, kandungan maknanya dibatasi oleh hamba yang mempunyai harta benda sebelum ia dijual.

Kedua makna hadits tersebut dapat digabungkan menjadi satu makna atau definisi, yaitu bahwa yang dimaksud dengan harta benda ialah harta benda dalam bentuk pakaian yang sedang digunakan oleh pihak hamba. Pengertian seperti ini memang sangat bisa diterima nalar, baik dalam riwayat hadits yang pertama maupun dalam hadits yang kedua.[237]

6. Lafal yang *muqayyad* tidak boleh disebutkan bersamaan dengan faktor lain. Hal ini untuk menghindari besarnya kemungkinan yang terjadi bahwa adanya pembatasan disebabkan oleh faktor lain tersebut. Contohnya ialah perkataan *muthlaq* dan *muqayyad* berikut:

إِنْ قَتَلْتَ فَأَعْتِقْ رَقَبَةً.

"Jika kamu membunuh, maka dendanya ialah memerdekakan budak."

[237] Badruddin az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhith*..., juz III, hlm. 20–21.

إِنْ قَتَلْتَ مُؤْمِنًا فَأَعْتِقْ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً.

"Jika kamu membunuh orang mukmin, maka dendanya ialah memerdekakan hamba yang mukmin."

Dalam kalimat yang pertama dendanya ialah memerdekakan hamba secara mutlak, baik hamba yang mukmin maupun yang nonmukmin. Sedangkan dalam kalimat yang kedua, jenis dendanya dibatasi dengan hamba yang mukmin. Namun, kemutlakan kalimat yang pertama tidak dapat dibatasi oleh kalimat yang kedua. Hal ini lantaran penyebutan batasan "*hamba yang beriman*" dalam kalimat yang kedua disebabkan adanya faktor lain, yaitu bahwa pihak yang dibunuh ialah orang mukmin juga.[238]

7. Pembatasan lafal *muthlaq* oleh lafal *muqayyad* bisa terjadi jika tidak ada dalil yang melarangnya. Contoh dalil larangan tersebut sebagaimana tersurat dalam ayat berikut:

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ

[238] *Ibid.*, hlm. 21.

"Dan, orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri, (hendaklah istri-istri itu) menunggu (beridah) empat bulan sepuluh hari...." (QS. al-Baqarah [2]: 234).

Dalam ayat yang lain disebutkan:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kalian menikahi perempuan-perempuan mukmin, kemudian kalian ceraikan mereka sebelum kalian mencampurinya maka tidak ada masa idah atas mereka yang perlu kalian perhitungkan...." (QS. al-Ahzab [33]: 49).

Dalam ayat yang pertama, perempuan yang ditinggal mati suaminya disebutkan secara mutlak, baik telah digauli (dicampuri) ataupun tidak. Sedangkan dalam ayat yang kedua, perempuan yang ditalak suaminya disebutkan dengan adanya pembatasan

"belum digauli". Namun, ayat pertama yang *muthlaq* tidak dapat dibatasi kandungannya oleh ayat kedua yang *muqayyad*. Sebab, pembatasan (*taqyid*) mesti didasarkan pada analogi (*qiyas*) atau *tarjih*. Sedangkan dalam kedua ayat tersebut, tidak terdapat hubungan atau persamaan *'illah* hukum antara yang satu dengan yang lain, sehingga dengan demikian tidak boleh dilakukan *qiyas* dalam masalah tersebut. Dengan ungkapan lain, dalil *qiyas* telah melarang menggunakan pembatasan lafal *muthlaq* oleh lafal *muqayyad* dalam contoh tersebut.

Sebagai penegas atas penjelasan tersebut, dalam ayat yang pertama tidak terdapat perceraian antara suami yang meninggal dengan istri yang ditinggal. Ini dibuktikan karena pihak istri boleh memandikan mayat suami dan mendapatkan hak untuk memperoleh harta warisan. Hal yang demikian ini berbeda dengan ayat yang kedua yang memang terjadi perceraian antara suami dan istri.[239]

[239] *Ibid.*, hlm. 21–22.

LOGIKA

USHUL FIQH

Penutup

Alhamdulillah wasy-Syukru lillah, telah selesai penulisan naskah buku sederhana ini dengan tajuk *Logika Ushul Fiqh: Interelasi Nalar, Wahyu, dan Maqashid asy-Syari'ah*. Tema

interelasi antar ketiga komponen tersebut dirasa penting didiskusikan agar proses terbentuknya sebuah hukum dapat menggunakan metode yang *standard* dan teori yang sesuai dengan tema persoalan hukum yang mengemuka. Selain itu, dengan pola interelasi seperti itu, maka produk hukum yang dihasilkan tidak bergeser dari tujuan asasinya untuk menebar kemaslahatan dan menciptakan kedamaian, baik dalam level kehidupan individu dan keluarga maupun dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

Interelasi wahyu dan nalar sejatinya tidak dapat dipungkiri lagi keberlangsungannya dalam proses pembentukan hukum. Keberadaan nalar *istinbath* dan logika ushul fiqh sangat dibutuhkan dalam mengartikulasi teks wahyu menjadi diktum-diktum hukum karena faktanya kebanyakan teks al-Qur'an dan hadits mengungkapkan persoalan secara *mujmal* dan garis besarnya saja. Menyikapi keberadaan teks yang kebanyakan masih bersifat umum dan global seperti ini, kehadiran nalar ijtihad sangat dibutuhkan untuk memunculkan hukum-hukum operasional sebagai panduan aturan bagi setiap manusia mukalaf. Selain itu, ada perintah Tuhan kepada kita semua sebagai khalifah-Nya di muka bumi agar selalu menggunakan nalar menyikapi aneka persoalan. Hal tersebut seperti tercermin dalam QS. Yunus: 3, QS. Hud: 24, QS. Hud: 30, QS. an-Nahl: 17, QS. al-Mu'minun: 85, QS. ash-Shaffat: 155, QS. al-Jatsiyah: 23, QS. Ali 'Imran: 65, QS. al-An'am: 32, QS. al-A'raf: 169, QS. Yunus: 16, QS. Hud: 51, QS. Yusuf: 109, QS. al-Anbiya': 10 dan 67, QS. al-Mu'minun: 80, QS. al-Qashash: 60, QS. ash-Shaffat: 138, dan QS. al-Baqarah: 44 dan 76.

Produk hukum dari hasil interelasi wahyu dan nalar kemudian tidak bisa dipisahkan dari tujuan dasar sebuah hukum dilahirkan. Tujuan tersebut dalam ilmu ushul fiqh disebut *maqashid asy-syari'ah* (tujuan-tujuan syariat) yang tidak lain adalah untuk menebar kemaslahatan

dan mencegah terjadinya kerusakan. Secara falsafi, pola hubungan erat antara wahyu, nalar, dan *maqashid asy-syari'ah* dapat dimengerti karena hukum bukan lahir dalam ruang yang vakum dan tanpa tujuan. Sebaliknya, ia dibentuk dengan seperangkat teori dengan tujuan menatakelola kehidupan demi tercapainya kemaslahatan, keharmonisan, dan keadilan di alam dunia maupun di akhirat kelak.

Pada akhirnya, teks wahyu, nalar ijtihad, dan *maqashid asy-syari'ah* menjadi satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain dalam rangkaian proses pembentukan hukum Islam. Dengan proses interelasi seperti ini, maka selain prosedur *istinbath al-ahkam* dapat dilakukan sesuai metode dan tahapan-tahapan secara ilmiah, *out-come* yang dihasilkan juga bisa sesuai dengan prinsip-prinsip luhur tujuan Tuhan menurunkan syariat-Nya yang agung ke muka bumi.

LOGIKA

USHUL FIQH

Daftar Pustaka

'Iyadh, Qadhi. Tanpa Tahun. *Tartib al-Madarik wa Taqrib al-Masalik*. Beirut: Mansyurat Dar Maktabah al-Hayah.

Ad-Dardir, Abu al-Barakat Sayyidi Ahmad. Tanpa Tahun. *Asy-Syarh al-Kabir*, dicetak di pinggir Syamsuddin Muhammad 'Arafah ad-Dasuqi dalam *Hasyiyah ad-Dasuqi 'ala asy-Syarh al-Kabir*. Kairo: Maktabah Zahran Khalf al-Azhar.

Ad-Darimi, Abu Muhammad 'Abd Allah bin 'Abd ar-Rahman bin al-Fadhl bin Bahram. 2000. *Sunan ad-Darimi* (*Tahqiq Husayn Salim Asad ad-Darani*). Riyadh: Dar al-Mughni; Beirut: Dar Ibn Hazm.

Ad-Daruquthni, Ali bin Umar. Tanpa Tahun. *Sunan ad-Daruquthni* (*Tashhih wa Tansiq wa Tarqim wa Tahqiq as-Sayyid 'Abddullah Hasyim Yamani al-Madani*). Beirut: Dar al-Ma'rifah; Kairo: Dar al-Mahasin li ath-Thiba'ah.

Al-Amidi, Saifuddin Abu al-Hasan Ali bin Abi Ali bin Muhammad. 1980. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Asnawi, Jamaluddin Abd ar-Rahim bin al-Hasan. Tanpa Tahun. *Nihayah as-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul*. Kairo: 'Alam al-Kutub.

Al-Ba'albaki, Rohi. 1997. *Al-Mawrid Qamus 'Arabi-Inglizi*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.

Al-Babarti, Akmaluddin Muhammad bin Mahmud. *Syarh al-'Inayah 'ala al-Hidayah*. Tanpa Tahun. Dicetak bersama Kamaluddin Muhammad ibn 'Abd al-Wahid al-Saywasi al-Sakandari ibn al-Humam al-Hanafi, dalam *Syarh Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Badakhsyi, Muhammad bin al-Hasan. Tanpa Tahun. *Syarh al-Badakhsyi (Manahij al-'Uqul)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad bin al-Husain bin Ali. 1999. *As-Sunan al-Kubra* (*Tahqiq Muhammad 'Abd al-Qadir 'Atha*). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Bazdawi, Ali bin Muhammad bin 'Abd al-Karim bin Musa. 1995. *Ushul al-Bazdawi*. Dicetak di pinggir 'Ala'ddin 'Abd al-'Aziz bin Ahmad al-Bukhari dalam *Kasyf al-Asrar*. Kairo: Al-Faruq al-Hadithah li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr.

Al-Bukhari, 'Ala'ddin 'Abd al-'Aziz bin Ahmad. 1995. *Kasyf al-Asrar 'an Ushul Fakhr al-Islam al-Bazdawi*. Kairo: al-Faruq al-Haditsah li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr.

Al-Bukhari. *Shahih al-Bukhari*. Tanpa Tahun. Dicetak bersama Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani dalam *Fath al-Bari*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah.

Al-Fasi, 'Alal. Tanpa Tahun. *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*. Ad-Dar al-Baydha': Maktabah al-Wahdah al-'Arabiyyah.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. Tanpa Tahun. *Al-Mustashfa Min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Hakim, Al-Hafizh Abu 'Abdullah an-Naisaburi. Tanpa Tahun. *Al-Mustadrak 'ala ash-Shahihayn*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Hanafi, Kamaluddin Muhammad bin 'Abd al-Wahid asy-Saywasi as-Sakandari Ibn al-Humam. Tanpa Tahun. *Syarh Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Harani, Majduddin Abu al-Barakat 'Abd as-Salam Ibn Taymiyyah. Tanpa Tahun. *Muntaqa al-Akhbar*. Dicetak bersamaMuhammad bin Ali bin Muhammad asy-Syawkani dalam *Nayl al-Awthar*. Kairo: Maktabah Dar al-Turath.

Al-Haitami, Ibnu Hajar. Tanpa Tahun. *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj*. Dicetak bersama *Hawasyi asy-Syarwani wa Ibn Qasim al-'Ibadi*. Beirut: Dar Shadir.

Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. 1993. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqafah al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi.

Al-Jashshash, Abu Bakr Ahmad bin Ali ar-Razi. 2000. *Ushul al-Jashshash (al-Fushul fi al-Ushul)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. 1991. *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Khadimi, Nuruddin. 2010. *Al-Ijtihad al-Maqashidi*. Beirut: Dar Ibn Hazm.

Al-Khin, Mushthafa Sa'id. 1984. *Dirasah Tarikhiyyah li al-Fiqh wa Ushulih wa al-Ittijahat allati Dhaharat fiha*. Damaskus Syria: Asy-Syirkah al-Muttahidah li at-Tawzi'.

Al-Khudhari, Muhammad. 1981. *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Mahalli, Syamsuddin Muhammad bin Ahmad. 1937. *Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam' al-Jawami'*. Dicetak bersama Al-'Allamah al-Bannani dalam *Hasyiyah al-Bannani*. Mesir: Musthafa al-Halabi wa Awladuh.

Al-Maqdisi, Abu Muhammad 'Abd Allah ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Qudamah. 1981. *Al-Mughni*. Riyadh: Maktabah ar-Riyadh al-Haditsah.

------------. 1998. *Rawdhah an-Nazhir wa Jannah al-Manazhir (Taqdim wa Tawdhih wa Takhrij ad-Duktur Sya'ban Muhammad Isma'il)*. Beirut: Mu'assasah ar-Rayyan; Riyadh: Al-Maktabah at-Tadammuriyyah; Makkah: Al-Maktabah al-Makkiyyah.

Al-Marghinani, Burhanuddin Ali bin Abi Bakr. Tanpa Tahun. *Al-Hidayah Syarh Bidayah al-Mubtadi*. Dicetak bersama Kamaluddin Muhammad ibn 'Abd al-Wahid asy-Saywasi as-Sakandari ibn al-Humam al-Hanafi dalam *Syarh Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Mundhiri, Al-Hafizh. 1979. *Mukhtashar Sunan Abi Dawud*. Pakistan: Al-Maktabah al-Athariyyah.

Al-Muthi'i, Muhammad Bukhayt. Tanpa Tahun. *Sullam al-Wushul li Syarh Nihayah as-Sul*. Dicetak bersama Imam Jamaluddin Abd ar-Rahim bin al-Hasan al-Asnawi asy-Syafi'i dalam *Nihayah as-Sul fi Syarh Minhaj al-Ushul*. Beirut: 'Alam al-Kutub.

Al-Qarafi, Syihabuddin Abu al-Abbas Ahmad bin Idris bin 'Abd ar-Rahman al-Shanhaji. Tanpa Tahun. *Al-Furuq*. Beirut: 'Alam al-Kutub.

Al-Qardhawi, Yusuf. Tanpa Tahun. *Al-Ijtihad wa at-Tajdid baina adh-Dhawabith asy-Syar'iyyah wa al-Hayah al-*

Mu'ashirah, dalam edisi Indonesia *Dasar Pemikiran Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

------------. Tanpa Tahun. *Al-Khasha'ish al-'Ammah li al-Islam*. Dar al-Ma'rifah.

Al-Qarni, Musa bin Muhammad bin Yahya. 1414 H. *Murtaqa al-Wushul ila Tarikh 'Ilm al-Ushul*. Tapa Kota: Tanpa Penerbit.

Al-Qaththan, Manna' Khalil. 1985. *At-Tasyri' wa al-Fiqh fi al-Islam Tarikhan wa Manhajan*. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah.

Al-Qurthubi, Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari. 1993. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

An-Namlah, 'Abd al-Karim bin Ali bin Muhammad. 1999. *Al-Muhadzdzab fi 'Ilm Ushul al-Fiqh al-Muqarin*. Riyadh: Maktabah ar-Rasyid.

An-Nasafi, Hafidzuddin Abu al-Barakat 'Abd Allah bin Ahmad. 1986. *Al-Manar ma'a Syarhihi Kasyf al-Asrar wa Nur al-Anwar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

An-Nasai. Tanpa Tahun. *Mukhtashar Sunan an-Nasa'i (Ikhtishar wa Syarh wa Ta'liq ad-Duktur Mushthafa Dib al-Bugha)*. Damaskus: Dar al-'Ulum al-Insaniyyah.

Ar-Raisuni, Ahmad. 2010. *Abhats fi al-Midan*. Kairo: Dar al-Kalimah li an-Nasyr wa at-Tawzi'.

------------. 2014. *Maqashid al-Maqashid: al-Ghayat al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqashid asy-Syari'ah*. Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abhats wa an-Nasyr.

Ar-Razi, Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain. 1992. *Al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh (Dirasah wa Tahqiq ad-Duktur Thaha Jsbir Fayyadl al-'Alwani)*. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah.

Ar-Rif'i, Abdussalam. 2010. *Fiqh al-Maqashid wa Atsaruhu fi al-Fikr an-Nawazili*. Maroko: Afriqiya asy-Syarq.

Ash-Shan'ani, Muhammad bin Isma'il al-Amir al-Yamani. 1997. *Subul as-Salam Syarh Bulugh al-Maram (Tahqiq wa Takhrij wa Tarqim wa Ta'liq Khalil Ma'mun Syiha)*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

As-Sarakhsi, Abu Bakr Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl. 1986. *Al-Mabsuth*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

------------. 1993. *Ushul al-Sarakhsi (Tahqiq Abi al-Wafa' al-Afghani)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Asy-Syafi'i, Muhammad bin Idris. Tanpa Tahun. *Ar-Risalah (Tahqiq wa syarh Ahmad Muhammad Syakir)*. Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syakur, Muhibbullah bin 'Abd. 1342 H. *Musallam ast-Tsubut ma'a Syarhihi Fawatih ar-Rahamut*. Dicetak bersama Al-Ghazali dalam *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Qum Iran: Mansyurat ar-Ridha.

Asy-Syarbini, Syamsuddin Muhammad bin Muhammad al-Khathib. 1994. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfazh al-Minhaj (Dirasah wa Tahqiq wa Ta'liq asy-Syaykh Ali Muhammad Mu'awwadl wa asy-Syaykh 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Asy-Syari'ah, 'Ubayd Allah bin Mas'ud al-Mahbubi al-Bukhari al-Hanafi Shadr. Tanpa Tahun. *At-Tawdhih fi Hall Ghawamidh at-Tanqih*. Dicetak di pinggir Sa'duddin Mas'ud ibn Umar at-Taftazani asy-Syafi'i dalam *Syarh at-Talwih 'ala at-Tawdhih*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Asy-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi. 1421 H. *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*. Mesir: Dar Ibn 'Affan.

Asy-Syawkani, Muhammad bin Ali. 1992. *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul (Tahqiq wa Ta'liq ad-Duktur Sya'ban Muhammad Isma'il)*. Mesir: Mathba'ah al-Madani.

------------. Tanpa Tahun. *Nayl al-Awthar Syarh Muntaqa al-Akhbar*. Kairo: Maktabah at-Turats.

Asy-Syairazi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali ibn Yusuf al-Fayruzabadi. Tanpa Tahun. *Al-Muhadzdzab*. Beirut: Dar al-Fikr.

At-Taftazani, Sa'duddin Mas'ud ibn Umar asy-Syafi'i. Tanpa Tahun. *Syarh at-Talwih 'ala al-Tawdhih*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

At-Tilimsani, Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Maliki. 1983. *Miftah al-Wushul ila Bina' al-Furu' 'ala al-Ushul (Tahqiq wa Takhrij wa Taqdim 'Abdul Wahhab Abd al-Lathif)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

At-Tirmidzi. 1963. *Jami' at-Tirmidzi (Sunan at-Tirmidzi)*. Dicetak bersama al-Mubar Kafuri, Muhammad bin 'Abd al-Rahman bin 'Abd ar-Rahim dalam *Tuhfah al-Ahwadzi*. Kairo: Mathba'ah al-Ma'rifah.

Az-Zanjani, Abu al-Manaqib Syihabuddin Mahmud bin Ahmad. 1984. *Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul (Tahqiq wa Ta'liq ad-Duktur Muhammad Adib Shalih)*. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah.

Az-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin Bahadir bin 'Abdullah. 2000. *Al-Bahr al-Muhith fi Ushul al-Fiqh (Ta'liq ad-Duktur Muhammad Tamir: Kulliyyah Dar al-'Ulum Qism asy-Syari'ah)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Az-Zarqani, Muhammad. 1978. *Syarh az-Zarqani 'ala Muwaththa' al-Imam Malik*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Az-Zaila'i, Fakhruddin Utsman bin Ali. 2000. *Tabyin al-Haqa'iq (Tahqiq asy-Syaykh Ahmad 'Azzaw 'Inayah)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Az-Zaila'i, Jamaluddin Abu Muhammad Abd Allah bin Yusuf. Tanpa Tahun. *Nashb ar-Rayah li Ahadits al-Hidayah*. Kairo: Dar al-Ma'mun.

Az-Zuhaili, Wahbah. 1996. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir; Damaskus: Dar al-Fikr.

Coulson, Noel J. 1969. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. USA: The University of Chicago Press.

Hamidullah, Muhammad. Tanpa Tahun. *The Emergence of Islam (Translated and Edited by Afzal Iqbal)*. Islamabad: Islamic Research Institute.

Hasan, Ahmad. 1994. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Islamabad: Islamic Research Institute.

Hasbullah, Ali. 1987. *Ushul at-Tasyri' al-Islami*. Karachi Pakistan: Idarah al-Qur'an wa al-'Ulum al-Islamiyyah.

Ibn 'Abidin, Muhammad Amin. 1404 H. *Hasyiyah Ibn 'Abidin (Radd al-Mukhtar 'ala ad-Durr al-Mukhtar fi Syarh Tanwir al-Abshar)*. Kueta Pakistan: Maktabah Rasyidah - Maktabah Majidiyyah.

Ibn 'Asyur, Muhammad ath-Thahir. Tanpa Tahun. *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri.

Ibn Daqiq al-'Id, Taqiyuddin Abu al-Fath. Tanpa Tahun. *Ihkam al-Ahkam Syarh 'Umdah al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Sa'id. Tanpa Tahun. *Al-Muhalla (Tahqiq Lajnah Ihya' at-Turats al-'Arabi)*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.

Ibn Rusyd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad. 1981. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*. Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafa al-Halabi wa Awladuh.

------------. 1988. *Al-Muqaddimat al-Mumahhadat (Tahqiq ad-Duktur Muhammad Haji)*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

Ibrahim, Johnny. 2006. *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*. Malang: Bayumedia Publishing.

Khallaf, 'Abddul Wahhab. 1978. *'Ilm Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam.

Marzuki, Peter Mahmud. 2007. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Muslim. 1984. *Shahih Muslim*. Dicetak bersama Imam an-Nawawi dalam *Syarh an-Nawawi*. Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi.

Praja, Juhaya S. 2003. *Aliran-Aliran Filsafat & Etika*. Jakarta: Prenada Media.

Shalih, Muhammad Adib. 1993. *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*. Beirut: al-Maktab al-Islami.

Sulaiman, 'Abd al-Wahhab Ibrahim Abu. 1984. *Al-Fikr al-Ushuli Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah*. Jeddah: Dar al-Syuruq.

Suriasumantri, Jujun S. 2009. *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan tentang Hakikat Ilmu*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Syalabi, Mushthafa. 1981. *Ta'lil al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Nahdhah.

Uways, Abdul Halim. 1998. *Al-Fiqh al-Islami Bayna at-Tathawwur wa ats-Tsabat*. Dalam edisi Indonesia, *Fiqh Statis-Dinamis*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Yasid, Abu. 2007. *Nalar & Wahyu: Interelasi dalam Proses Pembentukan Syariat*. Jakarta: Erlangga.

Zahrah, Muhammad Abu. Tanpa Tahun. *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Zayd, Mushthafa. Tanpa Tahun. *Al-Mashlahah fi at-Tasyri' al-Islami wa Najm ad-Din ath-Thufi*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Zayd, Nashr Hamid Abu. 1993. *Mafhum an-Nash: Dirasah fi Ulum al-Qur'an*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab.

Indeks

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

W

Y

Z

Tentang Penulis

Prof. Dr. Abu Yasid, M.A., LL.M. lahir di Bangkalan pada tanggal 10 Oktober 1967. Kesehariannya ialah menjadi dosen Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya, dipekerjakan pada Universitas Ibrahimy (UNIB) Situbondo, Jawa Timur. Terhitung sejak tanggal 1 Januari 2015, ia ditetapkan sebagai Guru Besar dan meraih gelar akademik profesor dalam bidang ilmu Filsafat Hukum Islam (Ushul Fiqh). Tugas tambahan atau jabatan struktural yang tengah diembannya antara lain menjadi Rektor UNIB Periode 2016–2020 setelah sebelumnya menjadi Direktur

Program Pascasarjana UNIB Periode 2012–2016. Ia mengampu mata kuliah *Al-'Alaqat al-Dawliyyah* (Hubungan Internasional) dan Metodologi Studi Islam di Program Doktor (S3) UIN Sunan Ampel, Surabaya; Studi al-Quran dan Ushul Fiqh di Program Magister (S2) UNIB; dan Filsafat Hukum Islam di Fakultas Syariah (S1) UNIB. Selain itu, ia juga kerap menjadi *visiting lecture* (dosen tamu) dan *external examiner* (penguji disertasi eksternal) di beberapa perguruan tinggi Malaysia, seperti University of Malaya, Kuala Lumpur, dan sebagainya.

Pendidikan tingkat dasarnya ditempuh di Pondok Pesantren Darul Mannan, yaitu yayasan pesantren yang didirikan oleh kakek buyutnya, Alm. K.H. Abdul Mannan,

di Kecamatan Arosbaya, Bangkalan (1974–1980). Sedangkan Madrasah Tsanawiyah (MTs) dan Madrasah Aliyah (MA) ditempuhnya di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo, Situbondo (1981–1987). Kemudian, ia melanjutkan kuliah Program Strata Satu (S1) di lingkungan pesantren yang sama, yaitu di Fakultas Syariah Institut Agama Islam Ibrahimy (1987–1992). Lantas melanjutkan studi Program Magister of Shariah and Law di International Islamic University Islamabad, Pakistan (1994–1998) dan

Ph.D. Program of Islamic Studies di University of Malaya Kuala Lumpur, Malaysia (1999–2004).

Untuk memenuhi program kegiatan Tri Dharma Perguruan Tinggi, ia juga aktif melakukan penelitian dan studi banding, baik di dalam maupun luar negeri. Pada akhir tahun 2013 yang lalu, ia mengikuti *Postdoctoral Fellowship Program for Islamic Higher Education* selama dua bulan di Negara Maroko. Pada Januari 2015 yang lalu, ia juga berkesempatan mengikuti program Riset Kolaboratif Internasional di negara yang sama selama dua minggu dengan tema penelitian tentang penerapan konsep *Maqashid asy-syari'ah* di Institut Darul Hadith al-Hasaniyah Rabat Maroko dan Pondok Pesantren Salafiyah

Syafi'iyah Situbondo Indonesia. Pada akhir tahun 2018, ia menjadi salah satu anggota tim Penelitian Terapan dan Pengembangan Global dengan lokus penelitian di Belanda dan Maroko. Beberapa negara lain yang pernah menjadi destinasi kegiatan riset dan studi bandingnya ialah Mesir, Yordania, Turki, Spanyol, Prancis, Pakistan, Singapura, Malaysia, dan Thailand.

Beberapa hasil penelitiannya telah dipublikasikan di banyak media, baik di jurnal nasional, jurnal nasional

terakreditasi, jurnal internasional, maupun dalam bentuk buku monograf dan referensi. Beberapa karya ilmiah dalam jurnal di antaranya: *Pondok Pesantren and Islamic Sciences Development: a Case Study on the Development of Fiqh Studies of Ma'had Aly Situbondo East Java, Indonesia* (Journal of Southeast Asian Studies, Department of Southeast Asian Studies Faculty of Arts And Social Sciences University of Malaya, Kuala Lumpur, 2012); *The Islamic Perspective of Changes in Government Administration and Law with Special Reference to the Development of Legal Political System in Post-Reformasi Indonesia* (Journal of Indonesian Islam Program Pascasarjana–Lembaga Studi Agama dan Sosial IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2012); dan *Discourse* *of Islamic Jurisprudence in Indonesian Ma'had Aly between Taqlidy and Manhajy* (Journal of Indonesian Islam Program Pascasarjana–Lembaga Studi Agama dan Sosial IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2016).

Sementara itu, karya ilmiah yang dipublikasikan dalam bentuk buku di antaranya: *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal* (Yogyakarta: *LKiS*, 2004); *Fiqh Realitas: Respons Ma'had Aly terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*–sebagai

penyunting (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005); *Nalar & Wahyu: Interelasi dalam Proses Pembentukan Syariat* (Jakarta: Erlangga, 2007); *Fiqh Today*, terdiri atas empat seri buku: *Fiqh Kontroversial* (buku 1), *Fiqh Politik* (buku 2), *Fiqh Keluarga* (buku 3), dan *Fiqh Tashawuf* (buku 4)–sebagai penyunting (Jakarta: Erlangga, 2007); *Membangun Islam Tengah: Refleksi dua Dekade Ma'had Aly Situbondo* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010); *Fiqh Politik: Relasi Agama & Negara Perspektif Islam* (Situbondo: Ibrahimy Press, 2009); *Aspek-Aspek Penelitian Hukum: Hukum Islam-Hukum Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010); *Epistemologi Fiqh* (Situbondo: Ibrahimy Press, 2010); *Metodologi Penafsiran Teks: Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum* (Jakarta: Erlangga, 2012); *Islam Moderat* (Jakarta: Erlangga, 2014); *Logika Hukum: Dari Mazhab Rasionalisme Hukum Islam hingga Positivisme Hukum Barat* (Yogyakarta: DIVA Press, 2016); *Paradigma Baru Pesantren: Menuju Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017) dan *K.H.R As'ad Syamsul Arifin Riwayat Hidup dan Pandangannya tentang Pancasila: Kajian Asas Pancasila Perspektif Maqashid asy-syari'ah* (Jakarta: Erlangga, 2019).

Bagi pembaca yang ingin berkomunikasi dengan penulis, silakan menghubunginya melalui email: yazidabu@hotmail.com. Sementara, bagi pembaca yang menginginkan informasi lebih lengkap mengenai buku-buku kami, silakan akses www.divapress-online.com, atau silakan bergabung di Facebook Komunitas DIVA Press, atau follow Twitter kami, @divapress01.

LOGIKA USHUL FIQH

Sebagai sebuah perspektif teori, ushul fiqh mempunyai peran penting dalam mengerangkakan bangunan epistemologi hukum dalam Islam. Ia dibangun oleh para yuris Islam, bukan saja didasarkan pada semangat teks wahyu, melainkan juga dikombinasikan dengan logika berpikir ilmiah. Dengan kombinasi tersebut, ushul fiqh dinilai terus relevan dijadikan perspektif teori dalam beragam kajian hukum mutakhir. Dengan menggunakan ilmu ushul fiqh sebagai alat analisis, diharapkan berbagai kajian hukum modern mendapatkan momentum penyelesaiannya sesuai prinsip-prinsip *maqashid asy-syari'ah* (tujuan hukum), yakni untuk menebar kemaslahatan dan mencegah terjadinya kerusakan.

Buku ini mengungkap peran penting logika dalam merumuskan kaidah-kaidah ushul fiqh, termasuk sejauh mana kaidah-kaidah tersebut mampu melahirkan preskripsi hukum sesuai dengan tujuan disyariatkan Islam itu sendiri. Hukum lahir bukan dalam ruang vakum, melainkan dikreasi untuk menatakelola kehidupan manusia di dunia dan akhirat. Pilihan teori dalam kajian hukum sangat menentukan sejauh mana ia dapat mengapresiasi prinsip luhur sebuah hukum yang dibentuk sesuai tujuan asasinya. Dalam konteks inilah, buku ini hadir untuk ikut mendiskusikan ilmu ushul fiqh sebagai teori hukum. Selamat membaca!

Harga P. Jawa Rp68.000,00